

ISSN 1112-5020

***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

15

2015

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 15, Septembre 2015

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

Revue en ligne paraît une fois par an

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum) et 5 mots-clés.

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

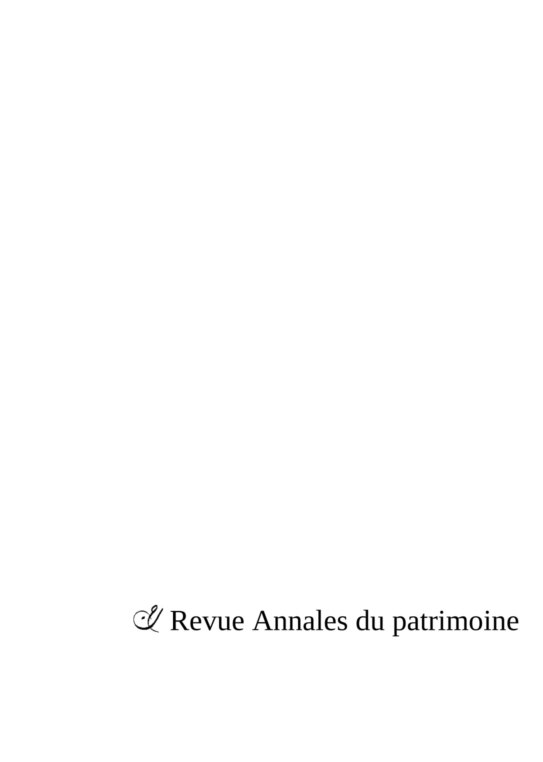
La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 15, 2015, pp. 7 - 19
ISSN 1112-5020

L'existence selon le mysticisme de Shâmlou

Dr Rozita Ilani
Université Azad Islamique d'Arak, Iran

Résumé :

Ahmad Shâmlou, poète iranien, a développé le vers libre en Iran depuis la première moitié du XX[e] siècle. Son originalité consiste sur l'utilisation des images abstraites et concrètes pour exprimer des conceptions essentielles de l'existence. La vie et la mort sont deux notions que Shâmlou traite mystiquement grâce à son art poétique. Le mysticisme oriental, qui devrait lier l'homme à son Dieu, est accompli dans ses vers, par la relation entre l'homme et d'autrui. La poésie de Shâmlou offre une nouvelle beauté à ces notions car l'homme se trouve devant une mission sociale : combattre contre des injustices.

Mots-clés :

Shâmlou, poésie iranienne, existence, mysticisme, Islam.

The existence according to the mysticism of Shâmlou

Dr Rozita Ilani
Azad Islamic University of Arak, Iran

Abstract:

Ahmad Shâmlou, Iranian poet, has been developing free verse in Iran since the first half of the 20[th] century. Its originality lies in the use of abstract and concrete images to express essential conceptions of existence. Life and death are two notions that Shamlou treats mystically thanks to his poetic art. Eastern mysticism, which should bind man to his God, is accomplished in his verses, through the relationship between man and others. The poetry of Shamlou offers a new beauty to these notions because man is faced with a social mission: to fight against injustices.

Keywords:

Shâmlou, Iranian poetry, existence, mysticism, Islam.

Ahmad Shâmlou était un génie qui a fait l'histoire de la Nouvelle Poésie en Iran. Il mêlait des images abstraites et concrètes pour décrire la vie et la mort, deux sujets principaux qui occupent la pensée humaine depuis toujours. Ces notions sont

Publié le : 15/9/2015
rozita_ilani@yahoo.fr

omniprésentes dans les œuvres des auteurs et des poètes de tous les pays. Mais l'art de Shâmlou les colorait d'un mysticisme oriental. Il avait la chance d'expérimenter des situations particulières : son enfance est passée dans de nombreuses villes d'Iran, donc il connaissait bien les cultures régionales. Adolescent, il n'était pas indifférent aux problèmes sociaux de son temps. Son engagement faisait de lui un prophète qui consacre toute sa vie à diriger le monde. Dans ce chemin de la lutte contre la tyrannie, la vie et la mort sont définies comme les moyens d'établir une nouvelle relation entre le Dieu, l'homme et ses semblables.

Cet article a pour objet de traiter comment Shâmlou changea le mysticisme iranien de notre époque en lui ajoutant une troisième dimension dans le domaine des notions de la vie et de la mort.

1 - Histoire de Shâmlou :

Je ne suis pas une histoire à raconter
Je ne suis pas une chanson à chanter
Je ne suis pas une voix à entendre
Ni quoi que ce soit à voir
Ni quoi que ce soit à savoir
Je suis la douleur commune… Crie-moi !

Né en 1925 et mort en 2000 à Téhéran, Ahmad Shâmlou (احمد شاملو) était l'un des grands poètes iraniens du XXe siècle.

La profession de son père, officier de l'armée de Reza Shah Pahlavi, faisait déménager la famille d'une ville à l'autre, ainsi son enfance était passée dans les villes différentes d'Iran. Ces expériences lui ont offert une bonne connaissance de la culture des régions du pays comme Rasht, Semirom, Ispahan, Abadeh et Shiraz. Il avait commencé ses études scolaires à Khach, Zahedan et Machhad et ses études secondaires se déroulaient à Birjand, Machhad, Téhéran, Gorgan, Torkaman-Sahra et Orrumieh. Mais enfin, il n'a pas réussi à achever ses études secondaires et obtenir son baccalauréat, non pas à cause des changements perpétuels

des lycées, mais à la suite de son arrestation : pendant son adolescence, c'étaient ses activités politiques qui lui valaient une première arrestation en 1943. Il passait alors plusieurs mois en prison. De cette période a été issu son premier recueil poétique sous le nom de "Mélodies oubliées" qui comprend les vers traditionnels et harmoniques. C'est le seul recueil qu'il écrivait selon les lois traditionnelles de la poésie. Son premier recueil en vers libres, publié sen 1957, est "L'air frais" qui étendait très rapidement sa renommée dans le pays. Cette œuvre englobe ses nouvelles expériences de "La nouvelle poésie".

Ahmad Shâmlou, grand poète, auteur, journaliste, traducteur, critique littéraire et social, est disparu le 24 juillet 2000 par suite d'une longue maladie.

2 - Originalité de Shâmlou :

Ahmad Shâmlou a choisi le nom Aléf-Bâmdâd (الف. بامداد / الف. صبح) comme son nom de plume. Il était contemporain de Sohrâb Sepehri, Forough Farrokhzad et Nima Youshidj qui l'a beaucoup inspiré. Disciple de Nima en vers libre, Shâmlou exerçait une grande influence sur la poésie moderne en Iran.

Chamss Langroodi, auteur de "l'Histoire analytique de la nouvelle poésie" dit que Shâmlou était l'un des rares poètes dont la poésie est plaisante toujours pour toutes les générations : on peut murmurer ses poèmes à l'enfant qui veut dormir, les adolescents trouvent ses poèmes romantiques, les jeunes gens admirent l'esprit révolutionnaire de ses vers et certains poèmes comme Au Seuil sont favorables aux âgés(1).

La poésie de Shâmlou est simple et en même temps complexe. Elle profite des images traditionnelles qui sont familières à son audience iranienne. On peut y mettre en relief les thèmes et les mythes des poèmes de Hafez et d'Omar Khayyâm. Shâmlou récitait aussi des poèmes de ces deux grands poètes anciens et ces récits audio sont encore attirants pour ses adeptes. D'autre part, il a mélangé les images abstraites et concrètes d'une façon inédite dans la poésie perse, ce qui a

inquiété des adeptes de la poésie persane traditionnelle.

Il s'est montré un adversaire résolu de la poésie prosodique et métrique, inadaptée pour exprimer l'époque contemporaine. En effet, Shâmlou était un vrai partisan de la poésie libre(2). Il profitait de ces nouveautés de l'art poétique pour exprimer la liberté souhaitée qu'il ne pouvait pas déjà exprimer dans la dimension de la poésie ancienne.

Shâmlou avait de nombreuses activités : il a été rédacteur en chef de plusieurs revues comme "Ferdowsi", "Keyhan", "Semaine", "Epi" et "Le cahier du vendredi". Il nous a laissé des écritures d'histoires pour enfants, de nouvelles, de plusieurs scénarios et des pièces de théâtre.

Il a édité les travaux des poètes classiques persans les plus importants, en particulier Hafez. Dans son œuvre sous le nom de "Hafez Shiraz", publié en 1975, Shâmlou a souligné les problèmes et les altérations dans les poèmes de Hafez. Selon Shâmlou, Hafez était un croyant mystique, un combattant et un réformateur social, qui critiquait la culture de l'hypocrisie et de la piété de son temps.

En outre de ses poèmes, il nous a laissé une grande encyclopédie de la culture folklorique persane sous le nom de "Le livre de la rue" qui comprend des expressions et des proverbes persans et dont le premier volume est publié en 1977. Son épouse, Aïda, collaborait avec lui à accomplir les données de cette encyclopédie et dirige sa publication après la mort de Shâmlou.

Au début, l'impact de grands poètes tels que Garcia Lorca ou Eluard sur la vision de Shâmlou paraît évident(3). Après, il a été influencé par la poésie européenne, Maïakovski, Lorca, ainsi que Prévert, Aragon, Eluard et Apollinaire(4).

Son amour aux cultures d'autres pays l'emmenait à traduire en persan des œuvres littéraires. La traduction du "Petit prince" de Saint-Exupéry, auteur français, reste encore un bon exemplaire de ce livre traduit en persan.

Sa traduction du poème de "Silence is full of untold" de Margot Bickel, poétesse allemande, est bien connue en persan. Shâmlou a récité lui-même cette traduction et ses disques se rencontrent avec un grand succès chez persanophones :

The wind sings of our nostalgia
and the starry sky ignores our dreams.
Each snow flake is a tear that fails to trickle
Silence is full of the unspoken,
of deeds not performed,
of confessions to secret love,
and of wonders not expressed.
Our truth is hidden in our silence,
Yours and mine.
Le vent chante de notre nostalgie
et le ciel étoilé ignore nos rêves.
Et chaque flocon de neige est une larme
qui ne parvient pas à couler
Silence est plein de non-dits,
des actes pas effectués,
des aveux à amour secret,
et de merveilles ne sont pas exprimées.
Notre vérité est cachée dans notre silence,
Vôtre et la mienne.

دلتنگي هاي آدمي را باد ترانه اي مي خواند
رویاهایش را آسمان پر ستاره نادیده مي گیرد
وهر دانه برفي به اشكي نریخته مي ماند
سكوت سرشار از سخنان ناگفته است
از حركات ناكرده
اعتراف به عشق هاي نهان وشگفتي هاي بر زبان نیامده
در این سكوت حقیقت ما نهفته است
حقیقت تو ومن.

D'autre part, la traduction de ses propres œuvres en autres

langues surtout en anglais et en français fait étendre sa renommée dans le monde de "La nouvelle poésie". Certains de ses poèmes ont été traduits en français sous le nom de "Choix de poèmes", par son ami, Ahmad Kamyabi Mask et publiés en 2000. Parviz Abolgassemi, poète de langue française et iranienne, professeur de la littérature comparée à l'université d'Aix-Marseille jusqu'en 1997, chercheur associé au CNRS et traducteur de nombreux poètes iraniens, a traduit en 1994 le recueil d'"Aïda dans le miroir" de Shâmlou. Il a déjà consacré, en 1976, sa thèse d'Etat à notre poète. En 1994, en écrivant une préface pour le livre d'"Hymnes d'amour et d'espoir" de Shâmlou, Parviz Khazraï a traduit ce recueil qui a été publié par les éditions de "La différence" à Paris.

Parmi ses recueils de la poésie, on peut mentionner : Mélodies oubliées, Fer et sensation, 23 ans, Résolution (Manifeste), L'air frais, Le jardin de miroir, Aïda dans le miroir, Instant et éternité, Aïda : arbre, poignard et mémoire!, Phénix sous la pluie, Elégies de la terre, Eclore dans le brouillard, Abraham dans le feu, La dague dans l'assiette, Petits chants de l'exil, Eloges sans récompenses(5).

Ahmad Shâmlou a emporté des prix en poésie : le prix de Frough Farrokhzad en 1972, le prix de libre expression de l'organisation des droits de l'homme à New York en 1990, le prix de Stig Dagerman en Suède en 1999 et le prix du mot libre aux Pays-Bas en 2000.

3 - La vie et la mort selon le mysticisme oriental :

Avant d'analyser les notions de la vie et de la mort dans la poésie de Shâmlou, il convient de les traiter dans le mysticisme iranien, influencé par la culture ancienne perse d'une part et les enseignements religieux d'Islam, religion officielle de ce pays d'autre part. Défini par toutes les cultures, le mysticisme est créé par l'ensemble des croyances et des pratiques qui se donnent pour objet une union intime de l'homme et du principe de l'être(6). Le mysticisme sacralise d'abord la communion verticale

entre l'homme et son divin et dans le monde aujourd'hui, entre l'homme et son semblable. Cette nouvelle relation est le résultat direct de croire en Dieu.

Ancrée dans les profondeurs de l'histoire, l'appétence mystique a traversé les âges et occupé différentes aires géographiques. Elle perdure en l'état, voire, à travers ou malgré ses métamorphoses. D'essence divine, mais humaniste dans sa portée, le lien mystique instaure une relation privilégiée entre la créature, la création et le Créateur(7).

Des limites des sciences de l'homme mènent à sacraliser quelques notions humaines ou même les soumettre au tabou. La vie et la mort sont deux concepts fondamentaux qui occupent depuis toujours l'esprit de l'homme. L'ignorance sur l'origine de la vie et le destin après la mort fait dépendre l'homme de son Dieu. L'homme se montre incapable de connaître ces secrets de la création. Alors, il essaie de les colorer de mysticisme et se relie à son Créateur pour les découvrir et les comprendre. La relation mystique qui est créée de cette ignorance est signifiée différemment selon les cultures et les religions.

Selon toutes les croyances, il est presque impossible de parler de la vie sans tenir compte de la mort. Tout en s'opposant mutuellement, la vie et la mort sont d'ailleurs intimement associées. En effet, la mort fait partie de la vie non seulement comme son aboutissement naturel, mais aussi comme la révélatrice de sa finitude. Cependant, l'association de la mort et de la vie est considérée comme l'union de deux contraires. Or, dans les diverses traditions philosophiques et religieuses ainsi que selon l'avis général, la vie est considérée comme un bien et la mort, comme un mal. L'attitude des hommes vis-à-vis de ces deux notions reste différente. Il existe des écarts, d'une personne à l'autre, ou d'un peuple à l'autre, dans leur vision du monde et dans l'appréciation de ce qui donne une raison de vivre(8).

Ces notions ont un aspect particulier dans la culture iranienne influencée fortement par l'Islam depuis des siècles. Des

poètes ne sont pas exceptionnels. Notre poète, Ahmad Shâmlou, avait une attitude sensible, propre à lui-même, devant ces deux notions. Ses recueils de poèmes, classés en catégorie de "La nouvelle poésie" persane, sont pleins de belles et de nouvelles images poétiques concernant la vie et la mort. Ainsi, des exemples tirés de ces recueils peuvent bien nous illustrer ses pensées.

4 - La vie et la mort selon Shâmlou :

Shâmlou admirait la vie et ses beautés, comme tous les autres poètes. Mais ce qui le distingue par rapport aux autres, ce sont ses propres lois pour que la vie soit capable d'être aimée. On pourrait dire que Shâmlou était adepte d'André Malraux dans "Les conquérants", "une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie". Shâmlou croyait fortement à la vie. Son commentaire et son avis sur la vie dépendent de la qualité de vivre. Comme toute créature humaine, il songeait à l'éternité. Il exprime que la mort nous arrive tôt ou tard, mais la brièveté de la vie ne signifie pas que la vie n'en vaut rien, il faut chercher la vie éternelle autre part, en dehors de la vie même, dans l'humanité(9).

Dans cette perspective, la mort pour Ahmad Shâmlou, est une expérience triste, mais elle n'est pas le point final de l'existence. La mort prend d'autres sens. Elle peut signifier vivre avec ceux qu'on n'aime pas. Ainsi, ce n'est pas la mort qui est épouvantable, ce qui la rend triste, c'est la vie à côté des faux amis dans un pays où les valeurs humaines sont méconnues où négligées(10):

Je n'ai jamais craint la mort…
je crains plutôt de mourir dans une terre où le salaire du
fossoyeur vaudrait plus que la liberté de l'homme.

هرگز از مرگ نهراسیده ام...
هراس من باري از مردن در سرزميني است كه مزد گوركن از آزادي آدمي
افزون تر باشد.

La mort est une vérité générale qui domine la vie de tous les

êtres vivants. Elle n'est pas nostalgique, mais on doit "accepter ce courant d'air", comme nous enseigne Shâmlou. Ce n'est pas une disparition de l'existence, mais un procès qui offre un but et une signification à la vie. Elle peut conduire l'homme à diriger sa vie consciemment et lui donner un sens spécial. L'avis de Shâmlou est semblable de Malraux qui exprime dans "L'espoir" : "la tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin".

Selon lui, la valeur de la mort de chacun dépend directement de celle de sa vie. Une vie fastueuse se termine par une mort magnifique. Au contraire, une vie humble est condamnée à anéantir. Ainsi, des martyrs gravent les morts les plus glorieuses sur l'histoire, car leurs vies sont l'exemple des perfections des qualités humaines(11). Pour lui, la vie est majestueuse, mais non pas sous le règne des injustices. De ce point de vue, il se montre un combattant social qui critique la tyrannie.

Shâmlou était sensible aux problèmes politiques et sociaux de son temps. Dans ce sens, son mysticisme prend le troisième aspect qui se définie comme une relation avec d'autres hommes. La mort change sa forme ainsi. Pour ce poète, les hommes qui se sacrifient pour une cause dans laquelle ils ne cherchent pas l'intérêt personnel, assurent leur dignité. Il les appelle "les plus amoureux parmi les vivants" et nous invite à ne pas pleurer leur mort, mais chanter "les plus beaux chants" pour eux(12). Ce sacrifice les dirige vers le grand Dieu.

Dans notre monde où la relation symétrique et réciproque entre l'homme et son semblable a été fortement valorisée, le mysticisme prend une nouvelle couleur. Le mysticisme d'aujourd'hui ne plonge pas de racine dans la relation de l'homme et son créateur, mais aussi il est fondé sur celle entre l'homme et les autres créations de Dieu. Ce triangle crée l'homme immortel. Dans son poème intitulé "Etre", il chante le vrai sens de l'"être" et du "néant", de la mort et de l'immortalité(13):

S'il faut mener une vie banale

Il serait honteux que je n'accroche pas scandaleusement
Le phare de ma vie au sapin sec d'une impasse
S'il faut mener une sainte vie
Il serait indigne de moi de ne pas graver de ma foi
Comme la montagne
Un souvenir immortel sur la surface mortelle du sol.

گر بدين سان زيست بايد پست
من چه بيشرمم اگر فانوس عمرم رابه رسوايي نياويزم
بر بلند كاج خشك كوچه بنبست
گر بدين سان بايد زيست پاك
من چه ناپاكم اگر ننشانم از اين ايمان خود چون كوه
يادگاري جادوانه بر طراز بي بقاي خاك.

Donc, les tourments qu'un martyr endure pour sa religion et sa foi qui engendre des mythes éternels, empêchent l'homme mortel de tomber dans l'oubli issu de la mort naturelle.

Le martyre, mourir dans la voie de liberté et d'humanité ou pour lutter contre l'injustice et l'oppression, est une sorte de mort exaltée dans la poésie de Shâmlou. Il évoquait par exemple, à plusieurs reprises, la mort de Jésus sur la croix, une mort pour le salut de l'humanité. Selon ce poète, si on transforme la vie en acte spirituel, l'on mourra d'une manière à retracer l'immortalité et la vie ne sera pas un acte absurde, ni la mort, une fin. Il nous invite à ne pas répéter toujours la même histoire monotone et triste de la vie, à ne pas vivre pour mourir un jour, mais mourir de manière à être immortel(14).

Shâmlou n'avait pas peur de la mort mais l'ombre de cette vérité est accablante en ses vers où il chantait la vie. Il ne pouvait pas penser à la vie sans réfléchir à la mort. Ses positions contradictoires étaient le résultat des événements de sa vie. Quelquefois, il admirait la mort et lui attribuait de grandes valeurs qui aident l'homme pour atteindre à la perfection. D'autre part, il la considérait comme la fin de la vie. Il l'observait face à

face et regardait sa dominance sur la vie et il la détestait[15].

Les avis changés de Shâmlou sur ces notions sont les conséquences des changements spirituels et des expériences que la vie lui avait offertes. D'abord, il était un jeune homme romantique qui écrivait des poèmes à un amour terrestre selon ses états de jeunesse. Puis, pendant des années de combat, il est devenu un combattant social qui regrettait dans un poème ces vers antécédents et les condamne au nom du peuple. Même, il savait bien changer certains symboles présents depuis Hafez et Khayyâm en symbole social, comme le poème de Nazli qui est apparemment amoureux, mais dédié à un des combattants de l'époque du Shah[16].

Terminons ce travail par une phrase de Shâmlou qui exprime bien ses positons envers la vie et la mort : "Il y a beaucoup de devoirs que nous n'avons pas encore accomplis, beaucoup de travaux pas réalisés. Soudain, on claque la porte et dit : c'est l'heure de partir… Pour moi, ce qui est horrible de la notion de la mort, c'est le même visage"[17].

Conclusion :

A cette période de notre histoire, le sentiment mystique a trait à l'idée de rencontre avec le grand Dieu d'abord et avec le monde ensuite. La base du mysticisme d'Ahmad Shâmlou est fondée sur ces nouvelles relations entre le Créateur et ses créations.

Rendu célèbre par ses vers libres, Shâmlou est un grand poète sensible aux questions essentielles de l'existence influencées par les situations politiques de son temps. Sa conception de la vie et de la mort, nourrie de ses expériences personnelles acquises depuis son enfance, se concrétise dans sa poésie qui apprécie de sa propre façon la qualité de l'existence.

Les poèmes de Shâmlou inspirent une double position en face de la vie et de la mort : chantant les beautés de la vie, il montre sa peur contre la mort, comme tous les êtres vivants qui cherchent une vie éternelle. Mais d'autre part, l'observation des

injustices et des tyrannies est difficile pour lui : il accepte la mort plaisamment et veut se sauver à l'aide de la mort et sortir de ce monde plein d'injustices. La mort volontaire, dans la voie mystique, devient donc l'acte sublime, car elle signifie l'accès à une transcendance de Dieu.

Notes :

1 - Chams Langroodi : Le bonheur de Shâmlou était en vers libre, Journal de Farhikhteghan, Téhéran, 10/12/2009.

2 - Ahmad Shâmlou : Hymnes d'amour et d'espoir, trad. Parviz Khazraï, préf. Parviz Khazraï, Ed. La différence, Paris 1994, pp. 8-9.

3 - Rouhollah Hosseini : Ahmad Shâmlou au passage du vent, Téhéran 2006, La revue de Téhéran, N° 10, septembre 2006, version électronique, visité le 30/5/2015. ww.teheran.ir

4 - Wikipédia.fr/Ahmad Shâmlou, visité le 20/5/2015.

5 - Ibid.

6 - Dictionnaire "Le Petit Robert", Paris 2001.

7 - Esfandiar Esfandi : Métamorphose de l'humanisme mystique dans la poésie persane contemporaine, l'exemple de Sohrâb Sepehrî, Revue Plume, 1ere année, N° 2, Téhéran 2007, p. 67.

8 - Mahnaz Rezaï : La vie et la mort dans la poésie persane contemporaine, Revue des études de la langue française, 1ere année, N° 2, Téhéran 2010, p. 71.

9 - Ahmad Shâmlou : Les paroles du poète. Sahéb Ekhtiari, Behrooz et Bagherzadeh, Hamid-Reza : Ahmad Shâmlou, poète des nuits et des amours, Ed. Hirmand, Téhéran 2002, T.1, p. 138.

10 - Ahmad Shâmlou : Œuvres complètes, édition Négah, Téhéran 2004, p. 256.

11 - Abbass Baghinejad : Shâmlou, poète de la vie et de la mort, Téhéran 2008, Revue de langue et littérature persanes, 3e année, N° 9, p. 15.

12 - Ahmad Shâmlou : Œuvres complètes, p. 143.

13 - Ibid., p. 173.

14 - Mahnaz Rezaï : op. cit., p. 79.

15 - Abbass Baghinejad : op. cit., p. 8.

16 - Ali Abbasi et Monire Akbarpouran : Structure d'horizon comme une méthode pour une étude comparée ; le cas de Nâzim Hikmet et Ahmad Shâmlou, Ed. Unité des sciences et de la recherche de Téhéran, Téhéran 2014, Revue La poétique de l'Université Azad Islamique, 1ere année, N° 4, p. 72.

17 - Ahmad Shâmlou : Les paroles du poète, T.1, p. 78.

Références :

1 - Abbasi, Ali et Monire Akbarpouran : Structure d'horizon comme une méthode pour une étude comparée ; le cas de Nâzim Hikmet et Ahmad Shâmlou, Ed. USRT, Téhéran 2014, Revue La poétique de l'Université Azad Islamique, 1ere année, N° 4.

2 - Baghinejad, Abbass : Shâmlou, poète de la vie et de la mort, Téhéran 2008, Revue de langue et littérature persanes, 3e année, N° 9.

3 - Dictionnaire "Le Petit Robert", Paris 2001.

4 - Esfandi, Esfandiar : Métamorphose de l'humanisme mystique dans la poésie persane contemporaine, l'exemple de Sohrâb Sepehrî, Revue Plume, 1ere année, N° 2, Téhéran 2007.

5 - Hosseini, Rouhollah : Ahmad Shâmlou au passage du vent, Téhéran 2006, La revue de Téhéran, N° 10, septembre 2006.

6 - Langroodi, Chams : Le bonheur de Shâmlou était en vers libre, Journal de Farhikhteghan, Téhéran, 10/12/2009.

7 - Rezaï, Mahnaz : La vie et la mort dans la poésie persane contemporaine, Revue des études de la langue française, 1ere année, N° 2, Téhéran 2010.

8 - Shâmlou, Ahmad : Hymnes d'amour et d'espoir, trad. Parviz Khazraï, préf. Parviz Khazraï, Ed. La différence, Paris 1994.

9 - Shâmlou, Ahmad : Les paroles du poète. Sahéb Ekhtiari, Behrooz et Bagherzadeh, Hamid-Reza : Ahmad Shâmlou, poète des nuits et des amours, Ed. Hirmand, Téhéran 2002.

10 - Shâmlou, Ahmad : Œuvres complètes, édition Négah, Téhéran 2004.



Revue Annales du patrimoine, N° 15, 2015, pp. 21 - 39
ISSN 1112-5020

L'itinéraire d'un soufi sénégalais fondateur de confrérie

Dr Maguèye Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Les pages historiques de l'Islam au sud du Sahara, notamment au Sénégal, sont écrites par des afro-arabes et des africains noirs qui ont porté haut le flambeau de l'Islam. Ils méritent tous attention et imposent aux chercheurs un devoir moral de mémoire qui ne saurait trouver une meilleure illustration que dans des recherches mettant en relief leurs vies et leurs œuvres. Parmi ces héros figure Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké qui s'est illustré à maints points de vue, dans le domaine spirituel et mystique, littéraire et social.

Mots-clés :

Bamba Mbacké, Sénégal, soufisme, Islam, spiritualité.

The itinerary of a Senegalese Sufi founder of brotherhood

Dr Maguèye Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

The historical pages of Islam south of the Sahara, particularly in Senegal, are written by Afro-Arabs and black Africans who carried the torch of Islam high. They all deserve attention and impose on researchers a moral duty to remember which could not find a better illustration than in research highlighting their lives and their works. Among these heroes is Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké who has distinguished himself from many points of view, in the spiritual and mystical, literary and social fields.

Keywords:

Bamba Mbacké, Senegal, Sufism, Islam, spirituality.

1 - L'importance du personnage et de l'œuvre :

L'homme est multidimensionnel, au point d'attirer la curiosité des chercheurs dont je me réclame, des masses musulmanes et de disciples parmi lesquels je compte. Tout ou

Publié le : 15/9/2015
bayemagueye@hotmail.fr

presque tout, en lui, suscite de l'intérêt : le mystique, le fondateur de Tarîqa, l'érudit, le résistant colonial, l'éducateur, le poète, le serviteur du Prophète, le sage africain, pour ne citer que les grands traits de caractère du personnage. Au passage, il faut préciser qu'aucun chercheur ne peut avoir la prétention d'analyser toute la littérature consacrée au Mouridisme, comme le souligne bien Jean Copans qui affirmait, déjà en 1980, que :
"Les seuls travaux récents et qui ont moins de quinze ans totalisent 4000 pages imprimées ou ronéotées... Si l'on ajoute à cette littérature toutes les études "coloniales" du demi-siècle précédant, consacrées à l'Islam sénégalais et notamment mouride, on augmente ce chiffre d'au moins 50%"(1).

Fernand Dumont, à propos de l'œuvre monumentale du Cheikh écrivait : "L'étude approfondie de l'œuvre écrite, en arabe, par le fondateur du Mouridisme sénégalais - 35000 vers et 4000 lignes de prose - offre trois sujets de réflexion : Ahmadou Bamba est le dernier en date des grands fondateurs de confrérie religieuse et il est notre contemporain (1850-1927) ; ce Cheikh est actuellement, le meilleur exemple de la métamorphose, de la mystique spéculative en mystique confrérique, métamorphose, commandée à la fois, par un souci d'orthodoxie, et par le désir de répondre aux aspirations des masses populaires, qui sont plus éprises de Dieu sensible au cœur, que de spéculations gnostiques. Enfin, le Cheikh Bamba est, précisément en cela, l'exemple, et la preuve de l'importance sociale du mysticisme confrérique"(2).

S'agissant de son œuvre, le chercheur Amar Samb, connu pour son ambition de rassembler les écrits du guide, avait déclaré, devant l'immensité de la tâche "qu'il faudrait toute une vie pour évaluer les écrits du fondateur du Mouridisme qui a semblé passer toute son existence à taquiner les muses"(3).

Le même auteur affirme que "rien que le Fulk al-mashûn (le navire chargé) compte 366 poèmes, soit 11347 vers, alors que les odes recensées, c'est-à-dire les longs poèmes, font 999"(4).

Si tous les fondateurs de Tarîqa sont des soufis, on est loin

de pouvoir affirmer que tous les soufis sont fondateurs d'ordres religieux. Si très souvent, la confrérie adopte le nom du fondateur ou de sa localité, depuis le 5e/XIe siècle, Bamba en a conçu une qui cherche nom ailleurs, car il va l'appeler al-Murîdiyya. Cette tradition explique la volonté de certains qui appellent sa voie "le Bambisme".

2 - Origines et formation :

Cheikh Ahmad Bamba Mbacké naquit entre 1270 et 1272 de l'hégire, correspondant à 1853-1855 de l'ère chrétienne. Si la date de 1270h (1853) est la plus couramment utilisée, la date de 1272h (1855) nous semble la plus proche de la vérité(5).

De son vrai nom Ahmad, le guide est le fils de Muhammad fils d'Habib Allah fils de Muhammad (le grand) fils d'Habib Allah fils de Muhammad al-Khayr.

Evoquant l'origine du nom couramment utilisé, à savoir Bamba, Madické Wade soutient qu' : "Il porte le nom d'un ami de son père, un marabout qui aurait instruit Momar Anta Saly (son père), qui avait créé ou habité un village du nom de Bamba. Ce qui explique le nom de Ahmadou Bamba"(6).

Sa mère Marième Bousso est fille de Muhammad fils de Muhammad fils de Hammâd fils de Ali Bousso. Elle était connue pour sa piété, ses vertus et son scrupule, au point d'être appelée Jâratul-Lâh (la voisine de Dieu).

La fondation du village où naquit le guide est située, pour certains, entre 1795 - date d'assassinat du marabout Malamine Sarr - et 1802, alors que Marty, moins précis, a relaté cette fondation en ces termes : "Mballa Mbacké (apparemment Mahram), grand-père d'Amadou Bamba, fonda dans la première moitié du dix-neuvième siècle, le village de Mbacké, dans la province du Baol… et s'y établit comme maître d'école. C'est là que naquit son fils Mor Anta Saly. Celui-ci fit d'abord ses études avec son père. Il les complète plus tard auprès d'un savant marabout du nom d'Amadou Bamba. C'est en l'honneur de ce professeur vénéré que Mor Anta Saly donna ce nom à son

deuxième fils"[7].

Il n'y a donc pas de doute que le lieu de naissance d'Ahmadou Bamba fut Mbacké et que sa concession paternelle fut un lieu de savoir et de formation réputé.

Paul Marty n'a pas, lui aussi, manqué d'évoquer ces origines. Il dit, à ce propos, que : "Le quatrième ascendant d'Amadou Bamba était toucouleur et originaire du Fouta. C'est lui qui le premier vient s'établir en pays Ouolof, s'y maria avec une femme du pays et adopta les mœurs et usages de sa nouvelle patrie. Depuis ce temps, fixés définitivement en terre ouolof et s'unissant à des femmes de cette race, ses descendants se sont naturalisés ouolofs"[8].

3 - Qualités morales et intellectuelles :

L'homme est connu comme dépositaire de qualités morales, intellectuelles et mystiques rarement réunies au niveau d'une seule personne.

1. Les qualités morales :

A l'âge innocent, on a décrit Bamba comme un jeune pétri de pudeur, de chasteté, et de docilité remarquable vis-à-vis de ses parents. Le premier combat que l'homme avait livré était dirigé contre des tares humaines comme la jalousie, l'orgueil, l'avidité, et l'égoïsme auxquelles il opposera l'humilité, la bonne volonté, l'esprit de sacrifice, de solidarité et de dépassement de soi.

La grande mission qu'il assumera plus tard, tant sur le plan de la religion que celui de la résistance contre le colonialisme, révélera que "le Cheikh était brave, mais il ne se précipitait sur rien par excès de colère ou fanatisme, et ne s'enorgueillissait pas. Loin de l'abaissement et de l'avilissement, il ignorait la peur, la frayeur et la petitesse d'âme. Par ailleurs, il est des choses qui témoignent de son courage, sa générosité, son esprit entreprenant, sa grandeur d'âme, sa longanimité, sa tolérance ajoutée à sa vénérabilité et sa gravité soutenue par la maîtrise de sa colère, son pardon et sa douceur"[9].

Paul Marty, officier interprète au Sénégal entre 1913 et 1916, dans son livre intitulé "La religion musulmane au Sénégal", s'est intéressé à tous les guides de confrérie de l'époque. A ce propos, il a consacré un grand chapitre à Ahmadou Bamba qu'il a intitulé pour des raisons qui lui sont propres, "Les mourides d'Ahmadou Bamba".

Lorsqu'il évoque les caractères du guide, il ne tarit pas en éloges et présente toute de même le guide avec objectivité : "Ahmadou Bamba jouit auprès de tous les musulmans, même de ceux qui ne partagent pas ses croyances, tels les marocains, maures ou toucouleurs, tels les tidiania(10), d'une estime générale. Tous s'accordent à le considérer comme un saint homme, pieux, charitable, de mœurs très pures, convaincu de la mission de réformateur islamique dont il se dit investi"(11).

Ses qualités humaines ont, aussi, marqué plus d'un et sous ce rapport, Dumont avance les propos suivants : "Et qui donc, mieux que lui, aura fait preuve de courage et de caractère, en subissant "les pires chocs de la fortune" sans perdre la foi, ni sa dignité d'homme et surtout sans haine et sans violence"(12)?

Une telle sympathie vaut à l'auteur de ses lignes des critiques qui taxent son œuvre d'apologétique et de syncrétisme. Alors, il ne surprend guère de voir des témoignages contraires brandis, souvent, par des colonialistes.

L'auteur de "l'Islam dans l'Afrique occidentale française", Alphonse Gouilly dépeint le guide en ces termes : "Il est une des figures les plus intéressantes de l'histoire musulmane au Sénégal. Nul, de son vivant, n'a provoqué chez ses contemporains des sentiments plus contraires. Il a enthousiasmé des foules ferventes qui lui ont rendu un véritable culte ; mais il a été dénoncé comme un charlatan grossier, voire comme un malfaiteur. On lui a reproché son entêtement doctrinaire, mais des hommes de science et de mérite ont remis entre ses mains les intérêts de leur vie terrestre et future. En réalité c'est un vrai toucouleur : obstiné, avare, bonasse, du reste nullement dépourvu

d'intelligence ni même de finesse"(13).

Ce texte est tiré d'un document colonial, alors que ces documents sont rarement complets et ne relatent que les aspects qui intéressent leurs auteurs. Pour preuve, le professeur d'histoire, Mbaye Gueye, jugeant les informations contenues dans de tels documents, en a fait le commentaire suivant : "Ils nous renseignent sur le Sénégal précolonial et colonial, ainsi que sur l'Islam et sur la Mouridiyya. S'ils sont très loquaces sur les hommes du camp français, ils sont en revanche d'un silence irritant sur les protagonistes indigènes. Ainsi, ils ne nous livrent sur eux que des informations fragmentaires sur leurs passions, leurs drames, leurs traumatismes"(14).

L'auteur trouve la justification d'une telle attitude très simple, en affirmant que : "Ceci ne doit pas surprendre, car les rédacteurs de ces documents, gouverneurs, administrateurs et militaires étaient acteurs des événements qu'ils relataient. Ils ne résistaient pas toujours à la tentation, toute naturelle, d'infléchir les faits de façon intéressée, en taisant leurs échecs ou leurs défaites, en exagérant ceux de leurs ennemis pour obtenir récompenses ou éviter des sanctions. Nous savons maintenant comment le soi-disant péril de l'Islam, et, plus précisément, celui de la Mouridiyya, avaient été créé, grossis et gonflé par des administrateurs qui s'en servaient comme d'un épouvantail commode contre tout contrôle de leur métropole pour laisser libre cours à leurs fantaisies sanglantes"(15).

Toutefois, il faut comprendre que de telles considérations à l'endroit de Bamba, venant d'un colonialiste, ne surprennent guère, car les autorités coloniales, rudement éprouvées par les guerres saintes de l'époque, en étaient traumatisées, comme l'affirme Amar Samb : "Les autorités coloniales sont traumatisées par les guerres saintes menées contre elles par El Hadj Omar, Ahmadou Cheikhou, Mabba Diakhou, Mamadou Lamine, Fodé Kaba, etc."(16).

Dans tous cas, Bamba est décrit comme un grand humaniste

par l'ensemble de ses biographes dont El Hadj Amadou Sow qui met, ici, l'accent sur ses qualités humaines : "Le marabout était, avant tout, un magnanime humaniste convaincu. Il portait à toutes les créatures un amour paternel. En toute, chose disait-il, il faut voir l'image de son auteur. Ainsi, durant sa vie, il a toujours travaillé pour rendre le genre humain heureux dans les deux mondes... a passé toute sa vie à servir l'humanité par sa science, ses biens et ses grâces"(17).

Le même auteur souligne l'égale justice qu'il appliquait à tout le monde : "Le marabout se mettait au-dessus des sectes et traitait tous les musulmans avec droiture et équité. Il recevait les pauvres avec prévenance et gaieté et leur prodiguait un large soutien moral et matériel. Il se montrait affable avec tout le monde et parlait toujours, le sourire aux lèvres. Il ne rebutait personne et cherchait toujours à contenter ses interlocuteurs. En vérité, le Cheikh incarnait toutes les qualités sociales, morales et spirituelles"(18).

En somme, il était un véritable sage africain, si on se réfère à cette définition qu'en donne Alassane Ndaw : "L'éthique africaine prend appui sur une notion fondamentale : la connaissance de soi et son corollaire, la maîtrise de soi. Maître de soi, conscient de sa valeur, l'Africain acquiert le sentiment de son pouvoir, à force de l'avoir exercé sur lui-même. Son seul désir, mais aussi son devoir, est d'étendre ce pouvoir en l'appliquant et l'exerçant sur le monde"(19).

Ainsi, les biographes du guide s'accordent, quasiment, sur la morale du guide.

2. Les qualités intellectuelles :

Très jeune déjà, il taquinait la production de la poésie pour la maîtrise de la prosodie. Après son initiation aux règles de base de la poésie, il a, successivement, fréquenté des maîtres comme Khaly Madiakhaté Kala (1835-1902)(20) pour la correction de ses poèmes et un savant mauritanien, du nom de Muhammad al-Yaddâlî, pour parfaire ses connaissances en Métrique et en

Rhétorique et s'initier à la logique.

D'ailleurs, ce talant précoce du Cheikh se manifeste dans son poème "Aç-çindîd" composé entre l'âge de 14 et 18 ans, et dans son magistral traité sur le soufisme, Masâlik al-Jinân (les itinéraires du paradis) rédigé à l'âge de 30 ans.

Paul Marty apporte le témoignage suivant relatif à sa culture : "Elevé dans un milieu familial où la culture était de tradition, il est très versé dans les lettres et sciences musulmanes. Ces études semblables sur ce point à l'enseignement des universités de notre moyen-âge, ont toutes une base religieuse, et ont eu pour résultat de l'affermir dans sa foi, en le nourrissant des preuves de la vérité de l'Islam"(21).

L'érudition du guide a, surtout, séduit Fernand Dumont et à preuve, il affirme : "Malgré tous les obstacles d'une histoire contemporaine bouleversante de fond en comble, il a pu amasser une science des plus méritoires, et même assez extraordinaire, compte tenu des circonstances de sa vie. Il a passé son temps à écrire, faisant preuve d'une grande ouverture d'esprit, d'une surprenante connaissance technique de la langue arabe, de probité et de droiture, de "zèle" pour la justice, l'humanité et la tolérance"(22).

Durant son instruction auprès de ses maîtres, ou même sous le toit paternel à l'âge adolescent, il composa un grand nombre de poèmes et rédigea nombre d'ouvrages sur différentes disciplines religieuses, comme la théologie, le dogme, la mystique, etc.

Avant même la mort de son père, il avait réussi à versifier d'éminents livres sur la théologie et la mystique, pour ne citer qu'Umm al-Barâhîn (la mère des preuves) de l'Imam as-Sanûsî (m. 1490), Bidâyat al-Hidâya (le début du chemin du salut) de l'Imam al-Ghazâlî (450-505h), poème qu'il intitula Mulayyin aç-çudûr (l'attendrisseur des cœurs), avant de le résumer et de le ré intituler Munawwir aç-çudûr (l'illuminateur des cœurs), en 1294h/1877, ou encore le livre de jurisprudence musulmane

d'al-Akhdarî intitulé, après versification, Al-Jawhar an-nafîs (la perle précieuse)[(23)]. Beaucoup de livres verront le jour sous sa plume jusqu'à son magistral et monumental ouvrage Masâlik al-Jinân (les Itinéraires des paradis) sur le soufisme et son illustre poème intitulé "Huqqa al-bukâ" (est-il permis de pleurer les morts ?) qui traite du même thème.

Cet intérêt pour le soufisme est noté par Serigne Same Mbaye qui souligne surtout l'intérêt que le guide portait au Minhâj (chemin) d'Al-Ghazâlî : "Le Minhâj d'al-Gazâli, dit-il, avait déjà attiré son attention et, brûlant d'une ardeur céleste, il se mettait à son application, c'est pour cette raison que l'on peut dire que, après son père, Ghazâli a été son premier initiateur. C'est par ses ouvrages qu'il s'est fortement familiarisé avec le sûfisme. C'est bien ce Ghazâli qui lui a tracé le chemin, attirant son attention sur les difficultés du parcours : plus un but est noble et élevé, plus l'accès en est difficile ; le chemin est long et les étapes nombreuses"[(24)].

Un tel attachement au soufisme nous amène à aborder sa vie spirituelle qui constitue le trait de caractère dominant dans sa vie.

3. Les qualités spirituelles du guide :

Cheikh A. Bamba s'était vite intéressé aux enseignements des soufis. Il entreprit plusieurs voyages à l'intérieur du Sénégal et à l'extérieur, comme en Mauritanie où il a visité des saints réputés pour bénéficier de leurs grâces, ainsi que des tombeaux de saints disparus. Il comprit très tôt qu'il ne pouvait se soustraire de l'isolement pratiqué, avant lui, par les mystiques musulmans.

Ainsi, après la disparition de son père qui l'avait initié aux rites de l'ordre soufi qâdirî, il déplorait les mondanités et les centres urbains. C'est ce qui explique son installation, successivement, à Darou Salam, Touba, Darou al-Mannân, Dar al-Alîm al-Khabîr, des foyers situés près de Mbacké Baol, dans la région de Diourbel.

Sa vie spirituelle, dans ces différentes localités, est bien résumée par Khassim Diakhaté qui affirme que : "A côté de ses devoirs à l'égard de ses disciples, il récitait constamment le Coran, lisait les Hadith et les sciences religieuses ; il invoquait inlassablement les Noms Divins, tout en accomplissant régulièrement des œuvres surérogatoires sous forme de formules reçues auprès des personnes pieuses ou les prières surérogatoires nocturnes recommandées par le Coran et le Hadith"(25).

Notons que par son caractère ésotérique et personnel, la pensée mystique d'un soufi ne peut être appréhendée qu'à travers son vécu quotidien, comme le souligne Antawi : "L'expérience mystique, dit-il, étant quelque chose d'essentiellement personnelle, ne peut être interprétée qu'à la lumière de la vie même du mystique, au-delà de son expression verbale. Il nous faut connaître en détail le comportement, durant sa vie, de l'auteur étudié, son attitude à l'égard de ses proches, son témoignage devant la mort, - et cela d'après des biographies critiques, et non seulement à travers des légendes, - pour pouvoir juger si ce qu'il nous rapporte de ses expériences est une pure fiction littéraire ou la description fidèle d'un phénomène vécu. Rien n'est plus facile que de répéter de magnifiques sentences ou de réciter de sublimes prières. Autre chose est de les produire spontanément sous l'action d'une grâce de choix"(26).

La vie de Bamba semble être conforme à ses aspirations mystiques et à sa pensée soufie, comme le confirment beaucoup de témoignages. Une sorte d'état secondaire vécue depuis son adolescence relevée ici par Serigne Sam Mbaye : "Comme accablé sous un poids écrasant et mystérieux, pressé d'une soif ardente et d'un désir insatiable, tout comme si on lui avait confié la garde des secrets du ciel et de la terre, Cheikh Ahmadou Bamba, dès son jeune âge, paraissait tendu, méditatif et résolu, une sorte d'extase de nature inconnue le marquait et semblait l'arracher à la compagnie des hommes. Toujours pondéré et grave, on lui remarquait, parfois, des accès de frénésie et de profondes

méditations accompagnées d'ardeur effervescente, Walahân"[27].

Continuant dans la description d'un tel spiritualisme chez le guide, il ajoute : "Cet état caractérisait l'aspiration à une élévation spirituelle privilégiée. Cette soif effrénée de Dieu était par un secret déposé au fond de son être qui le secouait, en sollicitant son plein assouvissement. Bien d'autres choses le distinguaient encore. Il était exceptionnel dans ses désirs, exceptionnel dans ses préoccupations, dans sa conduite et dans son comportement. Tout son temps - nuit et jour - rempli d'activités pieuses. On lui connaissait dès cet âge lucidité, détermination, détachement total des biens de ce monde, bref la totalité des qualités qui sont l'apanage des grands saints, non par acquisition mais par un don gracieux du maître des mondes. En un mot, il était un homme de Dieu d'une haute destinée, devant remplir une mission extraordinaire"[28].

Cette mission qualifiée d'extraordinaire se trouve être la création d'un ordre religieux, en une confrérie qu'il appela al-Murîdiyya (le Mouridisme).

Après le décès de son père, Momar Anta Saly, en 1883, le guide refusa d'être le conseiller du roi, mais continuait d'assurer les enseignements que dispensait son défunt père. Cependant, lorsqu'il sentit la nécessité de prendre son destin en main et d'assurer la mission qui était la sienne, il avait réuni tous ses disciples et porta à leur attention la déclaration suivante : "Ceux parmi vous qui me fréquentent pour étudier peuvent choisir pour eux même et partir là où ils veulent, et ceux qui partagent le même vœu que moi peuvent me suivre et obéir à mes ordres"[29].

Ainsi, le guide se mua du formateur livresque à l'éducateur spirituel, au bénéfice des disciples qui avaient choisi de rester avec lui et de partager sa voie.

4 - Le Mouridisme ou al-Murîdiyya :

Le Mouridisme fait l'objet de beaucoup de définitions, des plus simplistes aux plus fantaisistes, des plus fanatiques aux plus objectives. Certaines définitions se réfèrent à ses éléments

constitutifs, d'autres à son vécu et à son évolution ou aux circonstances de l'analyse, et souvent, selon qu'on est adepte ou observateur extérieur. Mais le plus grand intérêt réside dans la définition qu'en donne son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba, qui n'a négligé aucun aspect de sa Tarîqa. Mais, intéressons-nous d'abord aux définitions d'autrui.

Fernand Dumont souligne l'ancrage de la confrérie dans le mouvement mystique, selon lui : "Ahmadou Bamba, comme tous les fondateurs de confrérie, depuis Sayyidî Abd al-Qadir al-Jîlânî, il y a plus de huit siècles, a, en effet, proclamé son adhésion à la mystique, ou soufisme. Mais celui-ci a évolué intérieurement, et c'est précisément cette évolution qui rend compte, à la fois, de l'adaptation des grands mouvements religieux, et de la puissance du prosélytisme maraboutique en Afrique"(30).

L'auteur ne manque pas de mettre l'accent sur les conditions de naissance de cette confrérie et des raisons d'adhésion des masses en affirmant que : "Amadou Bamba fut, au début de notre siècle (20e), le "Pôle spirituel" (qutb) de foules sénégalaises de plus en plus nombreuses, attirées spontanément autour de ce "Cheikh de droiture" (Shaykh murshid) qui, par sa foi et sa conduite exemplaires, indiquait "une voie" (tarîqa) et leur apportait "une règle de vie" (adab). C'est ainsi que naissent les confréries populaires musulmanes, depuis des siècles, et que naquit, en particulier, celle des mourides au Sénégal"(31).

Le Mouridisme est un corps de doctrines religieuses, morales, et culturelles. Alors que certains chercheurs le définissent comme une Tarîqa (confrérie) comme la Tijâniyya, la Qâdiriyya ou la Shâdhaliyya, d'autres le décrivent comme un mouvement rénovateur à orientation soufie dans le mouvement général de vulgarisation de l'Islam.

Alors que la plupart des confréries tirent leur nom du fondateur de l'ordre, Bamba semble opérer un choix stratégique, en désignant ses disciples par le terme "mûrid" (aspirant à Dieu), ce qui montre le caractère ouvert de sa voie.

C'est une voie basée sur les percepts du Coran et de la Sunna (Tradition prophétique) qui prône l'ascétisme. Ce n'est donc point une quête philosophique, ou intellectuelle, mais plutôt un retour à la simplicité originelle de l'Islam, loin du fanatisme ou de l'extravagance notée dans certains ordres soufis influencés par des traditions extra islamiques.

C'est une voie de globalité ou la vie spirituelle et la vie matérielle sont indissociables. C'est donc, une profession de foi définissant la doctrine religieuse, une pensée, en d'autres termes, une éducation pratique, des institutions de différents types, orientées vers la satisfaction des besoins religieux, économiques et sociaux. Elles sont des institutions d'encadrement socio-éducatives comme les Dâra (écoles traditionnelles) ou Majâlis chez les arabes, les institutions socioculturelles comme les Dâyira (structure sociale religieuse et culturelle), une institution administrative comme la communauté rurale de Touba, le grand Magal de Touba (rassemblement célébrant le départ du guide à l'exil), le Califat qui fait office d'administration centrale.

La réponse du guide sur les fondements du Mouridisme qui peut mettre un terme aux les spéculations, était en ces termes: "Les fondements de cette voie sont la foi en l'unicité de Dieu, la soumission, au moyen de la jurisprudence, de la bienfaisance et du mysticisme"[(32)].

La création de cet ordre ne manqua pas d'inquiéter l'autorité coloniale qui, en retour, se mit à s'agiter pour circonscrire l'activité du guide.

5 - Les autorités coloniales face à Ahmadou :

Lorsque Bamba s'établit à Touba, les disciples accouraient de toutes parts vers lui. Au même moment, un ancien élève de son père, Saër Maty Bâ, fils de Mâba Diakhou Bâ, qui ne reconnut jamais l'autorité des français, s'était retiré en Gambie d'où il entretenait d'excellents rapports avec Cheikh Ahmadou Bamba.

Cette situation ne tarda pas à inquiéter les autorités

françaises, d'une part, essoufflées par les luttes incessantes contre les chefs traditionnels et, par ailleurs, gênées par l'influence de plus en plus croissante d'Ahmadou Bamba. Et c'est à partir de ce moment, en 1888, que les français se mirent à exercer une étroite surveillance sur Bamba, comme le note Paul Marty : "Pour la première fois, l'administration commence à s'inquiéter de ce mouvement naissant (fin 1888)[(33)].

La première mesure qui devait s'en suivre intervint en 1889, suite à la réclamation de certaines familles relatives à leurs enfants et aux plaintes des chefs autochtones, comme le confirme le même auteur : "Le Gouverneur Clément Thomas essaie, tour à tour, une politique de conciliation et de fermeté (1889). Il demanda au Cheikh de renvoyer les étudiants chez eux, de prêcher le calme à ses adeptes, et lui offre des livres saints en signe d'amitié… Le gouverneur, "tel Noé chassant Cham", fit expulser de Guet, les Mourides prédicateurs de guerre sainte"[(34)].

Quant à Amadou Bamba, souligne-t-il : "Adoptant l'attitude qu'il a conservée jusqu'à ce jour. Il écrivait au gouverneur au commencement de Juillet 1889, qu'il n'avait besoin de rien de ce bas monde futile et périssable"[(35)].

Les prétendus agissements de Bamba et de ses disciples provoquèrent, en 1888, un rapport de l'Administrateur de la colonie, Leclerc, au Directeur des affaires politiques[(36)]. Cette surveillance devait céder la place à des mesures administratives plus coercitives comme l'internement et la déportation. L'internement comme le décrit Mbaye Guèye "Était donc un procédé de terreur. C'était une arme terrible qui ne reposait sur aucun principe juridique. Il autorisait la répression de tous les faits qui tombaient ou non sous le coup d'un texte"[(37)].

Sur la base d'accusations non justifiées et de craintes non fondées, le guide devait être victime de mesures administratives arbitraires. Ainsi, il fut déporté, successivement, au Gabon de 1895 à 1902, en Mauritanie de 1902 à 1907, puis retenu en résidence surveillée au Sénégal jusqu'à sa disparition en 1927.

S'agissant de la date de retour de l'exil du Gabon, la date du 15 Novembre 1902 était retenue et célébrée par la communauté mouride, mais des recherches récentes effectuées à Libreville, capitale du Gabon, par Serigne Mame Mor Mbacké, fils de Serigne Mourtada Mbacké et petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, révèlent une autre date. En effet, citant une source française[(38)], affirme que dans le journal officiel de la France sont mentionnés les noms des passagers du bateau qui a ramené le guide : "Passagers arrivés à Dakar le 11 Novembre 1902 par le paquebot Marcio allant à Bordeaux : Docteur Marchenny, Docteur Lagonnière, Boubou Sock, Mamadou Bamba, Djadie Samre, Moussa Konaté, Souleye Bakily, Karine François, 14 tirailleurs et 45 noirs"[(39)].

Citant le même journal officiel, Serigne Mame Mor affirme que c'est, précisément, le 20 Septembre 1902 que Cheikh Ahmadou Bamba a pris départ pour le Gabon.

Cependant, contrairement à ce que croyait le colonisateur, Bamba revient auréolé de gloire et son prestige ne faisait que grandir jusqu'à sa disparition.

Conclusion :

La vie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké est celle d'un musulman sénégalais, né et éduqué en milieu soufi, mais résolu à affirmer sa personnalité spirituelle dans la création d'un ordre soufi qu'il appellera Al-Murîdiyya. Il a essayé de réaliser son projet dans un contexte politique et social marqué, d'une part, par des crises internes nées des conflits entre les aristocraties traditionnelles et, d'autre part, par la conquête coloniale du Sénégal dont les tenants nourrissaient beaucoup d'appréhension à l'égard des marabouts, après un passé récent fait de guerres contre des marabouts guerriers.

Des rapports conflictuels avec les colonisateurs étaient inévitables, et le rapport de force qui lui était défavorable, lui a valu accusations débouchant, sur des mesures comme la résidence surveillée, l'internement et la déportation. Mais,

malgré ce contexte difficile, il s'efforcera de mettre en place son projet. Et par sa formation intellectuelle solide, sa vaste culture et ses qualités morales et spirituelles, il arrivera à convaincre ses concitoyens, se faire des adeptes venus de tous les horizons de l'échiquier social.

Cet homme, qui a fini par intéresser tout le monde, se révélera être un grand mystique de son époque, comme ont pu le témoigner nombre de ses contemporains, un chef religieux original, un résistant pacifique et un sage africain qui a su restructurer sa société, la société wolof, sur des valeurs religieuses, sans jamais cesser d'être un écrivain fécond de la littérature arabo-islamique, mais surtout un penseur qui a légué des pensées remarquable sur le soufisme qui était son domaine de prédilection, mais aussi sur la théologie et la jurisprudence. La confrérie qu'il a léguée continue de polariser beaucoup d'attention et de drainer des foules, toujours plus importantes.

Notes :

1 - Jean Copans : Les marabouts de l'arachide, Ed. L'Harmattan, 2e éd, Paris 1988, p. 31.

2 - Fernand Dumont : Cheikh Ahmadou Bamba et le Mouridisme sénégalais, communication à l'occasion de la semaine culturelle marquant le cinquantaine anniversaire de la mort du fondateur du Mouridisme, du 15 au 22 Juillet 1977 à Dakar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar, p. 213.

3 - Cf. Amar Samb : L'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), de Ba Omar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar, (s.d), p. 232.

4 - Idem.

5 - Quant à Paul Marty, il n'évoque pas la naissance de Bamba, mais parle plutôt du jeune Bamba des années 1865, lors de sa formation à côté de son père Momar Anta Sally.

6 - Madiké Wade : Destinée mouride, Ed. C.W.I., Dakar 1991, p. 53.

7 - Paul Marty : La religion musulmane au Sénégal, Ed. E. Leroux, 1913, p. 221.

8 - Idem.

9 - Serigne Bassirou Mbacké : Minan al-Bâqî al-Qadîm (les bienfaits de l'Eternel) ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (traduction de Khadim Mbacké), Dakar 1995, p. 19-20.

10 - L'auteur utilise le terme Tidiania qui est l'appellation de la confrérie pour désigner les disciples Tîdianes, ce qui révèle une certaine limite en arabe.
11 - Paul Marty : op. cit., p. 2.
12 - Ibid, p. 572.
13 - Cité par Madiké Wade : op. cit., p. 22.
14 - Mbaye Gueye : Contribution à l'histoire de la mouridiyya de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, Dakar 2004, p. 9.
15 - Idem.
16 - Amar Samb : op. cit., p. 335.
17 - El Hadji Amadou Sow : Biographie de Khadimou Rassoul et connaissance du Mouridisme, Ed. Al-Azhar, Dakar, (s.d.), p. 70.
18 - Ibid, p. 71.
19 - Alassane Ndaw : La pensée africaine, recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine, Ed. Les nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1997, p. 99.
20 - Poète, moraliste et enseignant. IL naquit au village de Makala et devint Cadi et secrétaire du Dammel (roi) du Cayor, Lat Dior Diop, comme le fut le père du fondateur du Mouridisme, Momar Anta Saly Mbacké, de 1852 à 1869.
21 - Paul Marty : op. cit., p. 12.
22 - Fernand Dumont : op. cit., p. 574.
23 - Mamadou Lamine Dagana Diop : Irwa an-nadîm min adhab hubb al-khadîm (l'abreuvement du commensal de la douce source d'amour du serviteur), Ed. Dâyirat Khidmat al-Khadîm, Le Caire 2008, p. 20.
24 - Serigne Sam Mbaye : Sûfisme et orthodoxie dans l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, communication à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, marquant le cinquantième anniversaire de la mort du fondateur du Mouridime, du 15 au 22 Juillet 1977, Dakar, source Omar Ba : Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), pp. 225-232.
25 - Khassim Diakhaté : La doctrine soufie de Cheikh Ahmad Bamba, fondateur de la confrérie al-Mouridiyya du Sénégal, influence et expérience, Annales de la FLSH/UCAD, nouvelle série, N° 39/B, 2009, p. 165-182.
26 - Georges Chehata Anawati et Louis Gardet : Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques, Librairie philosophique Jean Vrin, 3e éd., Paris 1976, p. 15.
27 - Serigne Sam Mbaye : Sûfisme et orthodoxie dans l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales de Omar Ba, Dar el-Fikr, Dakar, (s.d.), p. 225.
28 - Idem.
29 - Idem.

30 - Fernand Dumont : op. cit., pp. 213-220.
31 - Ibid. p. 213.
32 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Recueil de conseils et de réponses (manuscrit), p. 29.
33 - Paul Marty : op. cit, p. 224.
34 - Ibid, p. 225.
35 - Idem.
36 - Cf. Mbaye Guèye : Contribution à l'histoire de la Mouridiyya de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, pp. 105-144.
37 - Ibid., p. 50.
38 - Journal officiel, N° 98, Samedi 15 Novembre 1902.
39 - Le populaire, quotidien sénégalais, N° 4295, Mercredi 19 Mars 2014.

Références :

1 - Anawati, Georges Chehata et Louis Gardet : Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques, Librairie philosophique Jean Vrin, 3e éd., Paris 1976.
2 - Copans, Jean : Les marabouts de l'arachide, Ed. L'Harmattan, 2e éd, Paris 1988.
3 - Diakhaté, Khassim : La doctrine soufie de Cheikh Ahmad Bamba, fondateur de la confrérie al-Mouridiyya du Sénégal, influence et expérience, Annales de la FLSH/UCAD, nouvelle série, N° 39/B, 2009.
4 - Diop, Mamadou Lamine Dagana: Irwa an-nadîm min adhab hubb al-khadîm (l'abreuvement du commensal de la douce source d'amour du serviteur), Ed. Dâyirat Khidmat al-Khadîm, Le Caire 2008.
5 - Dumont, Fernand : Cheikh Ahmadou Bamba et le Mouridisme sénégalais, communication à l'occasion de la semaine culturelle marquant le cinquantaine anniversaire de la mort du fondateur du Mouridisme, du 15 au 22 Juillet 1977 à Dakar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar.
6 - Gueye, Mbaye : Contribution à l'histoire de la mouridiyya de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, Dakar 2004.
7 - Journal officiel, N° 98, Samedi 15 Novembre 1902.
8 - Le populaire, quotidien sénégalais, N° 4295, Mercredi 19 Mars 2014.
9 - Marty, Paul : La religion musulmane au Sénégal, Ed. E. Leroux, 1913.
10 - Mbacké, Cheikh Ahmadou Bamba : Recueil de conseils et de réponses (manuscrit).
11 - Mbacké, Serigne Bassirou: Minan al-Bâqî al-Qadîm (les bienfaits de l'Eternel) ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (traduction de Khadim Mbacké), Dakar 1995.
12 - Mbaye, Serigne Sam : Sûfisme et orthodoxie dans l'œuvre de Cheikh

Ahmadou Bamba Mbacké, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales de Omar Ba, Dar el-Fikr, Dakar, (s.d.).
13 - Ndaw, Alassane : La pensée africaine, recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine, Ed. Les nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1997.
14 - Samb, Amar : L'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), de Ba Omar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar, (s.d).
15 - Sow, el Hadji Amadou : Biographie de Khadimou Rassoul et connaissance du Mouridisme, Ed. Al-Azhar, Dakar, (s.d.).
16 - Wade, Madiké : Destinée mouride, Ed. C.W.I., Dakar 1991.



Revue Annales du patrimoine, N° 15, 2015, pp. 41 - 58
ISSN 1112-5020

L'ascension et l'ivresse dans la poésie soufie de Cheikh Moussa Kâ

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Cet article propose de revisiter les poèmes écrits en wolof par le soufi Cheikh Moussa Kâ, disciple de Cheikh Ahmadou Bamba. Le disciple et le maître ont tous deux évolué entre le XIXe et le XXe siècle, en Afrique de l'Ouest et plus particulièrement au Sénégal. Les poèmes du soufi Cheikh Moussa Kâ révèlent une maîtrise surprenante de ce langage à travers lequel se superposent et s'enchevêtrent les voiles symboliques du monde réel avec ceux métaphysiques de la dimension spirituelle. Toutefois, son expression poétique semble suggérer une certaine originalité dans la construction symbolique qu'il aurait réadaptée à ses propres réalités sociohistoriques.

Mots-clés :

mysticisme, Moussa Ka, poésie sénégalaise, Islam, dhikr.

The ascent and drunkenness in Sufi poetry of Sheikh Moussa Kâ

Dr Saliou Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

This article proposes to revisit the poems written in Wolof by the Sufi Sheikh Moussa Kâ, disciple of Sheikh Ahmadou Bamba. The disciple and the master both evolved between the 19th and the 20th centuries, in West Africa and more particularly in Senegal. The poems of the Sufi Sheikh Moussa Kâ reveal a surprising mastery of this language through which the symbolic veils of the real world are superimposed and entangled with those of the metaphysical dimension of the spiritual dimension. However, his poetic expression seems to suggest a certain originality in the symbolic construction that he would have readapted to his own socio-historical realities.

Keywords:

mysticism, Moussa Ka, Senegalese poetry, Islam, dhikr.

Depuis le IXe siècle, la poésie a toujours représenté pour

Publié le : 15/9/2015
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

beaucoup de maîtres du Tasawwuf une forme d'expression majeure du vécu spirituel. Cette fonction, essentielle et exclusive chez les soufis solitaires, fut renforcée plus tard, à travers l'évolution confrérique, par une seconde vocation non moins intense qui assimilait la poésie à une forme d'invocation de Dieu (adh-dhikr). Ainsi, grâce aux supports symboliques, les initiés pouvaient, d'une part, communiquer, sans danger, l'intensité et la vivacité de leurs mystérieuses expériences personnelles et, d'autre part, exprimer leur Reconnaissance(1) face à toutes ces grâces, en passant inévitablement par la proclamation de l'Amour(2) pour le maître spirituel.

Replacés dans ce contexte, les poèmes du soufi Cheikh Moussa Kâ(3) révèlent une maîtrise surprenante de ce langage à travers lequel se superposent et s'enchevêtrent les voiles symboliques du monde réel avec ceux métaphysiques de la dimension spirituelle. Toutefois, son expression poétique semble suggérer une certaine originalité dans la construction symbolique qu'il aurait réadaptée à ses propres réalités sociohistoriques. A ce niveau précis, il sied de s'interroger sur la place remarquable de l'eau qui, chez ce poète, est au-devant de tous les supports jusque-là usités par les autres soufis.

Ainsi, cet article se propose d'apporter un éclairage sur la personnalité mystique, au-delà de la dimension littéraire, de ce poète, disciple et chantre de Cheikh Ahmadou Bamba(4). Nous commencerons par une analyse préalable de la fonction de la poésie dans le soufisme avant de revisiter la valeur des supports symboliques dans le langage des initiés et plus particulièrement dans celui de Cheikh Moussa Kâ. Cette dernière partie donnera l'occasion d'apprécier les mouvements de l'eau qui ont permis au poète de voiler et de dévoiler des étapes de l'Ascension(5) du soufi.

1 - Les voiles superposés du langage soufi :

A travers son langage, le soufi semble toujours situer la grande révélation dans le silence. En effet, les subtilités du vécu

intérieur des états spirituels insondables de l'âme semblent conduire et subjuguer l'expression de l'initié à tel point que ses propos interloquent et convoquent toujours le silence et la méditation. A ce niveau, nous partageons l'avis d'un spécialiste qui dit que "la science ultime, en soufisme, est celle du silence"(6).

Sans doute, l'une des clés qui permettent de dévoiler le sens du langage soufi se situe dans la saisie de la Réalité spirituelle vécue à l'instant même par le locuteur. Nous avons donné l'exemple ailleurs, en montrant que pour la définition d'un même concept spirituel comme le Tasawwuf, de grands maîtres d'une même tendance orthodoxe ont tenu un langage différent. Chacun l'avait défini selon son état spirituel du moment(7). Or, le paradoxe est que tous les soufis ont la claire conscience de l'indicibilité de ces états spirituels. D'ailleurs, parmi ces définitions, celle d'Abu Sulaymân ad-Dârânî sonne comme un avertissement et convoque le silence tel que nous l'avons déjà noté plus haut.

"Le Tasawwuf est tel qu'il se passe à l'intérieur du soufi des choses que Seul le Vrai (Dieu) appréhende et qu'il est en permanence avec Lui dans un état que Lui seul comprend"(8).

Cela veut dire que même si le soufi avait tenté d'exprimer son vécu intérieur - et cela ne manquerait pas - il en serait incapable. C'est justement face à cette limite que l'initié fait recourt à l'allusion (al-ishâra) et à différents supports puisés du monde réel et plus précisément du milieu socioculturel connu, afin de symboliser des réalités métaphysiques. Ainsi, ces symboles lui permettent, non seulement de dévoiler aux autres initiés, par l'allusion, des réalités subtiles et cachées, mais aussi de voiler son langage face aux profanes parmi lesquels figurent les docteurs de la Loi, maîtres de la "censure".

Plus tard, le soufi sentira le besoin de renforcer ce voile de l'allusion en lui superposant un autre plus dense et plus énigmatique. C'est celui du langage poétique. En effet, la poésie

en tant que telle est le lieu par excellence des symboles et des allusions. En outre, elle est à même de pouvoir communiquer les sensations subtiles du cœur du fait qu'elle est enfantée par l'inspiration, l'une des sources légitimes de profusion de la connaissance mystique (al-Mârifa)(9).

Parmi ces premiers poètes, les biographes et spécialistes du soufisme ont retenu des noms comme ceux de Râbiâ al-Adawiyya, de Dhun-Nûn al-Misrî, D'Abul- Hassan an-Nûrî et d'Abû Saîd ben Abil-Khayr(10). Mais de toutes ces générations de soufis solitaires, le langage de Tayfûr al-Bistâmi(11) et celui d'Abû Mansûr al-Hallaj(12) sont les plus énigmatiques et plus riches en symboles. La particularité de ces deux soufis s'est trouvée dans le fait qu'ils semblaient plus fréquemment parler sous l'emprise de l'Ivresse et qu'ils étaient amenés à défier la loi du silence.

Cet usage de la poésie par les soufis s'est intensifié, des siècles plus tard, avec les générations confrériques. En effet, de nouvelles fonctions qui lui sont assignées semblent venir se superposer les unes sur les autres. Avant de donner un petit aperçu sur ces fonctions en question, notons que, concernant sa nature et ses supports, nous partageons l'avis du spécialiste Eric Geoffroy qui a consacré, dans son ouvrage, tout un chapitre à l'étude de cette question(13). A ce propos, il a montré que "la poésie soufie, surtout à partir du XIIIe siècle, a réinvesti et vivifié les thèmes de la poésie arabe classique (l'amour, le vin…), et les genres poétiques qui leur servaient de réceptacles (ghazal, khamriyya, muwashshah)"(14).

La première fonction de la poésie dans le soufisme est sans doute le fait de représenter un moyen exceptionnel qui permet d'exprimer le plus authentiquement possible des réalités métaphysiques que les contraintes rationnelles liées à la prose empêchent de capturer. C'est ainsi qu'on peut se permettre, à travers elle, de dire son Amour pour son Créateur, de raconter son Voyage qui défie le temps et l'espace vers l'Un et de parler de l'éclat d'une connaissance intuitive insondable. Grâce aux

supports de son langage codé, cette poésie autorise au soufi d'exploser au beau milieu de son extase et de partager avec ses frères sa souffrance et sa désorientation lorsqu'il est sous l'emprise de la Perplexité[15]. Cette fonction a été constante dans la production des soufis solitaires des premières générations évoqués ci-dessus.

Deux autres fonctions viendront se superposer sur celle-ci, lorsqu'il s'est agi pour les soufis de systématiser de nouvelles voies ou approches d'éducation spirituelles dans un autre mode de vie plus collectif et plus solidaires. En effet, nous avons eu à constater, dans nos précédentes recherches, qu'en passant par la phase des couvents, des groupes de disciples qui se formaient au grès du rayonnement des maîtres évoluèrent vers des confréries, à partir du XIe siècle[16]. Dès lors, de nouvelles générations de soufis vont assigner à la poésie une fonction éminemment dévotionnelle et une autre plus ou moins initiatique.

Ces deux fonctions semblent être inséparables. Elles sont aussi toutes deux liées à deux concepts très chers aux soufis de ces dernières générations : le dhikr ou l'invocation de Dieu et la Réalité Muhammadienne (Al-Haqiqa al-Muhammadiyya)[17]. Le premier concept renvoie au moyen dévotionnel le plus efficace que les maîtres des confréries auraient trouvé pour purifier le cœur du disciple[18]. D'ailleurs le dhikr a toujours été au milieu des pratiques spirituelles initiatiques de toutes les générations de soufis. Celles des confréries l'ont renforcé en réservant à la poésie une part entière dans ses formes d'exécution. Ici, le poème tient sa fonction dévotionnelle dans l'expression de l'Amour divin et de la Reconnaissance de Ses grâces qui semble être chez le dévot la forme primordiale de l'Invocation.

Par ailleurs, la "Réalité mohammadienne", symbolisée dans ce Bas-monde par la dimension physique et historique du Prophète, en tant que modèle de l'être humain accompli, dépasse le temporel pour être une "réalité métaphysique et cosmologique"[19] qui renvoie à l'ontogénèse. Pour les soufis de

ces générations, elle sert surtout de catalyseur à l'Amour du Prophète qui, non seulement est un passage obligé vers la sincérité de l'Amour divin comme le suggère un hadith(20), mais s'identifie à celui-ci, au sommet de sa plénitude. C'est dans ce sens qu'à travers la poésie, en proclamant son Amour pour le Prophète et en lui dédiant des panégyriques, le soufi plonge dans la pratique de l'Invocation de Dieu. Cheikh Ahmadou Bamba, le maître spirituel de Cheikh Moussa Kâ avait incontestablement hissé cette pratique au sommet de la dévotion sincère(21).

Toutes ces précisions nous permettent de situer la portée thématique de la production(22) du poète dont il est question dans cet article. Cheikh Moussa Kâ est certes un soufi du XXe siècle, mais malgré ce long moment qui le sépare des premières générations, la qualité de son œuvre suscite réflexion et admiration. A l'image de ses prédécesseurs, il est l'auteur de "chants"(23) tout aussi savoureux et riches en symboles et en expériences spirituelles authentiques. Toutefois, l'on va constater dans la suite une particularité dans sa modalité de "réinvestir" les thèmes et les symboles employés par les premiers poètes soufis.

2 - L'eau source de lumière :

L'Amour divin chanté par le poète soufi est également un état ou une station spirituelle vécue par l'initié au sommet de son Ascension(24). Cela veut dire qu'à ce stade, il exprime une expérience exceptionnelle qui l'a mené jusqu'au seuil de la Jonction(25) où la Lumière divine lui apparaît. Cette Réalité, dans Sa splendeur, le fascine, l'hypnotise, l'éblouit et s'empare de tous ses sens. C'est pourquoi ce poème d'Amour est indistinct du cri d'extase poussé par le soufi perdu dans les tourbillons de son Ivresse. Exprimant ardemment son Désir de se fondre dans cette lumière, il souffre et ne supporte pas la séparation avec son Bien Aimé. Afin de donner une idée de l'intensité de cette souffrance, le poète symbolise parfois ce Désir par une maladie. C'est cela que nous comprenons à travers ces vers d'Abû Mansûr(26):

Ils m'ont dit : vas te faire soigner par Lui,

mais je leur réponds :
O mes amis, est-ce que le mal se soigne par le mal ?
C'est l'Amour pour mon Seigneur qui m'a consumé
et m'a rendu malade
Comment vais-je alors me plaindre de mon Seigneur
auprès de mon Seigneur ?

D'autres poètes font allusion à cette attirance à travers une servilité dans laquelle l'amoureux perd la raison. Cheikh Alâwî[27] fait partie de ceux-là, comme le suggère ses vers ci-après. Notons également que la Réalité divine est symbolisée ici par le nom d'une femme, ce qui permet au poète de recréer, par le biais des outils du profane, un lieu de rencontre apparemment romantique mais hautement symbolique, par l'intimité, la complicité et le Désir[28] d'union qui sont tout autre[29]:

L'amour m'a rendu esclave,
Par la beauté de Laylâ
Eperdu était mon cœur.

Le même poète n'hésite pas à passer par l'érotisme (al-ghazal) qui est un autre genre poétique, afin d'évoquer cette rencontre[30]:

Telle une mariée la Présence est apparue
Dans sa splendeur, lors de sa descente !
Sa main a cherché la mienne…
Sa belle silhouette m'a subjugué.

Un troisième poète propose une symbolisation qui semble être celle partagée par la plupart des soufis. Ce Désir de rencontre et cette souffrance de la séparation font l'objet d'une allusion à la soif chez Al-Bistâmî. C'est bien cette soif qui annonce le vin, support symbolique par excellence utilisé dans la littérature soufi pour désigner l'Amour ou la Lumière divine. Notons qu'Abû Yazîd al-Bistâmî est considéré comme l'un des précurseurs de la tendance qui a toujours sublimé l'Ivresse au détriment de la Lucidité. A travers les vers ci-dessus, non seulement la rencontre a eu lieu, mais ce Désir ou cette soif

commence à être apaisée par les soins de l'Amant[31]:
Il m'a abreuvé d'une boisson qui a apaisé mon cœur,
Par le verre de l'amour puisé de la mer de l'affection.

Lorsque Cheikh Moussa Kâ voile, dans ces poèmes, sa propre personnalité et indexe celle de son maître, hissé au sommet de l'incarnation prophétique[32], il ne fait pas autre chose que d'exalter l'Amour divin. En effet, les soufis de toutes les confréries ne dissocient pas l'Amour du maître initiateur de l'Amour du Prophète, car celui-ci est le véritable maître. Or, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'Amour pour ce grand maître s'identifie à l'Amour de Dieu. Aussi, la même expérience du soufi solitaire est revécue par le disciple quand il magnifie sa rencontre avec son maître, dépositaire, à ses yeux, de la lumière mohammadienne. C'est dans ce sens qu'il faut lire les vers suivant du poète lorsqu'il décrit son propre maître[33]:
Jusqu'à ce qu'il fasse la jonction avec Dieu
et avec le meilleur des Prophètes
Ils lui accordèrent leur affection,
le desquamèrent et il devint son Seigneur.

C'est avec la même intensité que ce poète relate sa rencontre avec son bien aimé. Alors, le même Désir qui l'envahit est également symbolisé par la soif[34]:
Tu sers à boire à tout assoiffé qui vient à toi
Tu as d'ailleurs abreuvé tous les grands hommes
de l'Epoque…
Quiconque avale un verre de ton Agrément
N'aura plus soif durant le reste de son existence !

La particularité chez lui est qu'il n'a jamais utilisé l'érotisme dans toute l'étendue de son œuvre poétique pour symboliser le Désir de rencontre, la souffrance de la séparation ou même la Jonction. Sur le premier point, il n'a pas varié à propos de l'emploi de la soif comme support symbolique. Ceci est d'autant plus exceptionnel qu'il a toujours préféré l'image de l'eau, à la place du vin, lorsqu'il s'agit de faire allusion à la Lumière divine

ou à l'Amour divin.

Le Cheikh al-Alâwî cité un peu plus haut, dans le but de symboliser la Lumière qui s'empare du soufi et de décrire l'Amour qui caractérise sa rencontre avec le Bien-aimé, utilise la rhétorique bachique comme image forte. En cela, il n'a fait que suivre les traces de ses prédécesseurs qui ont réinvestit ce genre poétique arabe antéislamique au profit du soufisme[(35)]:

Il m'a gratifié d'un vin, et quel vin !
Un vin que tous sans exception ont besoin de boire.

Les poètes soufis ont toujours utilisé cette rhétorique à des niveaux d'intensité différents. Certains, comme Ar-Rumî[(36)] par exemple, en font une description qui frise la réalité profane. Ce fondateur de confrérie est connu pour la densité symbolique et la richesse de sa poésie, il disait ceci[(37)]:

C'est le bouillonnement de l'amour qui palpite dans le vin.

Quand à Cheikh Moussa Kâ, non seulement il écarte le vin de ses supports symboliques, mais il fait exprès de toujours préciser la nature de sa boisson lorsqu'il lui arrive d'évoquer les verres ou coupes de la littérature mystique. Ainsi, ce récipient contient le plus souvent chez lui, de l'Agrément, de la Lumière ou simplement de l'eau. En plus, il assimile clairement ce dernier symbole à une source de lumière[(38)]:

C'est bien dans l'océan qu'il a palpé Dieu
et trouvé qu'Il était Océan !
Il puisa pleinement des lumières du mystère
et but son Seigneur !

La place centrale qu'occupe l'eau dans son expression poétique est suffisamment remarquable dans ce ver. La divinité est symbolisée par un océan de lumières mystérieux ; mieux, Il est même l'Océan, Il est la source et le réceptacle des eaux ou des lumières. Grâce à ce jeu magnifique des images, le poète suggère une première signification qui, en réalité est le voile qui cache une deuxième. En effet, par le mot océan, Moussa Kâ évoque un élément historique qui réactualise un voyage temporel

effectué en mer par son maître. Il s'agit de l'exil que celui-ci a connu au Gabon[39], considéré par la communauté de ses disciples comme l'une des épreuves mystiques qui a valu à leur maître son rang exceptionnel. Ce séjour temporel cache un autre voyage atemporel cette fois ci, un voyage qui transcende l'espace et durant lequel il fut gratifié de la Connaissance de Dieu après l'avoir "palpé". Ne s'agit-il pas là du deuxième voyage que le mystique effectue en Dieu, après la Jonction ? En tout cas, il est bien question du voyage dans l'Océan.

Dans un autre poème[40], le chantre évoque sa propre jonction avec son maître, à travers d'autres vers plein de symboles où l'Amour, la Lumière et l'eau ne font qu'un. Ces vers font penser à ce que les soufis appellent l'extinction dans le maître (al-fanâ fish-shaykh)[41].

C'est lui qui m'a inculqué cet Amour
Par un savoir qui transcende ma raison,
Sa lumière a rempli mon cœur
Et se déverse sur les valeureux de l'Epoque !

En effet, autant l'extinction en Dieu est envisageable chez le soufi, autant il est nécessaire chez lui de réaliser, durant son voyage retour, son extinction dans l'Envoyé (al-fanâ fir-rasûl)[42], car c'est lui le modèle accompli de l'être humain (al-insân al-kâmil). En plus, c'est lui le véritable maître. C'est la raison pour laquelle les soufis voient que tout maître qui aura accompli parfaitement ce voyage retour sera dépositaire de tous ses attributs[43]. Ci-après, le poète décrit son extase, à l'issue de cette rencontre et souffre d'une Ivresse qui s'empare de son moi et lui arrache le sommeil et la tranquillité. Il n'est plus lui-même, mais il est le Verbe de son maître[44]:

C'est pour cela que je ne peux plus me taire !
Cet Amour m'empêche de dormir !
Je suis en train d'errer comme le vent,
Incapable de rester sur place, pour toute l'Existence !
Sa lumière s'empare de moi

Mon cœur erre jusqu'à Poroxaan
Je bois à volonté et bois de travers !
Et me mis à éclabousser les valeureux de l'Epoque !

Loin d'être le seul à avoir accordé à l'eau ou à la mer une place non négligeable parmi les valeurs symboliques de la poésie soufie, Cheikh Moussa Kâ a été précédé par beaucoup d'autres initiés comme Al-Bistâmî que nous avons cité ci-dessus. D'ailleurs dans ce domaine, il n'aurait pas fait plus que de s'inspirer de son maître spirituel qui excelle dans cette représentation symbolique. Par exemple, les vers suivants montrent l'intensité de la complicité mystique de Cheikh Ahmadou Bamba avec l'Envoyé, son maître qu'il glorifie, par l'image de l'eau, comme source de lumière(45):

Tu m'as donné à boire dans tes Coupes avec une grande joie
Et m'a apporté des flots d'inspiration qui font oublier
l'océan et les bateaux.

Cependant, Cheikh Moussa semble unique en son genre pour avoir décrit à plusieurs reprises tout le processus initiatique de l'Ascension du soufi avec l'eau comme seul support symbolique. En parlant de son maître, il marque ci-dessous les différentes étapes de son ascension avec le seul mot "océan" qui a une valeur hautement importante dans son contexte sociohistorique. Par le même mot, il fait ici allusion à son maître, à Dieu et au Prophète(46):

Bamba est bien cet océan qui s'est englouti dans l'Océan
Où il trouva un océan qui l'accueillit avec empressement !
Il puisa alors des lumières à volonté
Et nous revint pour arroser cette Epoque.

Les trois étapes du cycle complet de l'Ascension du soufi sont clairement matérialisées dans ce passage. Plus loin, dans le même poème, il utilise une autre image de l'eau non moins importante dans son milieu sociogéographique : l'hivernage. Par sa générosité et l'immensité des richesses qu'il engendre, l'hivernage est pour le sahélien, non seulement une source

d'abondance, mais il est le garant des vivres et de la vie[47]:

Cheikh Bamba, tu es l'hivernage !
Tu as déclenché ta première grande pluie
et tu as arrosé partout.

Ailleurs, le poète insinue que l'ascension ou l'initiation du disciple s'effectue en se servant de l'eau de cet océan exceptionnel qui, par sa ramification, a engendré des mers et des fleuves parmi lesquels figurent les premiers poètes disciples qui l'ont précédé sur cette voie. Il rend hommage[48]:

Je me suis abreuvé à partir des fleuves de Kayré
et de Babacar Sadiiq.
Ce sont eux qui ont plongé dans l'océan de Bamba
jusqu'à pouvoir nous servir de l'eau douce.
Le cheikh est l'océan de Dieu qui est loin d'être trouble
comme la sauce !
Agite les secrets enfouis de n'importe quel autre cheikh
et tu trouveras des sédiments !
C'est seul Serigne Bamba qui affiche une perfection
absolue non souillée par le caché !

Conclusion :

L'originalité du poète Cheikh Moussa Kâ est liée à un semblant de paradoxe qu'il partage avec la plupart des premiers disciples formés sous le rayonnement de Cheikh Ahmadou Bamba. Il s'agit de l'affirmation d'une identité culturelle propre participative à l'universelle islamique au-dessus des entraves d'une acculturation arabe dont pourtant les outils linguistiques et civilisationnels demeurent plus que nécessaires et incontournables pour l'aboutissement de ce défi. Ceci est sans doute lié à cette quête de l'Essentiel dans l'approche pédagogique de son maître à laquelle nous avons déjà fait allusion.

En effet, le poète maîtrise bien la langue et la métrique arabes qui lui servent d'ailleurs de ressources pour redresser sa propre langue. Et la qualité de sa culture arabo-islamique telle qu'elle apparaît dans son fond poétique est incontestablement

excellente. S'il choisit d'exalter les vertus de son maître exclusivement en Wolof, c'est, en partie, parce qu'il situe l'Essentiel dans le message et l'Universel dans la pluralité des expressions.

A travers cette étude, nous avons vu qu'il a su s'affranchir du mimétisme en appréciant plus ou moins différemment les supports symboliques utilisés par les poètes soufis pendant des siècles. Ainsi, il exclut de son expression poétique la rhétorique bachique et l'érotisme qui, dans son contexte local, pourraient ne pas être chargés de la même valeur symbolique issue du passé littéraire arabo-islamique. Il préfère, pour des raisons historiques et socioculturelles locales, mettre l'accent sur certaines autres images comme l'eau, l'hivernage, la mer et l'océan. Alors, l'authenticité de l'expérience racontée par son chant est mieux perçue chez ses auditeurs, son esthétique poétique en est plus valorisée et la portée du message s'en révèle éminemment spirituelle et universelle.

Notes :

1 - La Reconnaissance (Ash-Shukr) est un état spirituel (hâl) du soufi caractérisé par une prise de conscience profonde des bienfaits de Dieu à son égard. Elle se prolonge dans la pratique à travers une étape (maqâma) marquée par l'accentuation de la dévotion et des actions de grâce telles que l'invocation. Nous avons consacré notre thèse de troisième cycle à la définition et à l'étude des étapes qui marquent l'Ascension du soufi. Cf. Saliou Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle, Lettres arabes, UCAD, 2007/2008, p. 97.

2 - Selon plusieurs théoriciens soufis, la station de l'Amour de Dieu est au sommet de l'Ascension intérieure du dévot. Elle se particularise par un état dans lequel le cœur est exclusivement rempli de l'Amour du Créateur à cause de Sa présence et de Son envahissement absolus. C'est une gratification et non une acquisition. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., p. 194. Cet Amour est fondamentalement lié à l'amour du maître spirituel, voir infra.

3 - Mousa Kâ, fils d'Ousmane est né près de Mbacké Baol au Sénégal vers 1889. A l'issue de sa formation spirituelle auprès de son maître Cheikh Ahmadou Bamba, il fut consacré shaykh. Inspiré essentiellement par son maître et certains disciples qui l'ont précédé sur cette voie, il s'adonna à la poésie et

finit par devenir le plus célèbre chantre de Serigne Bamba. Cf. Amar Samb : Jaaraama, un poème wolof de Moussa Kâ, in Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, juillet 1974, T.XXXVI, Numéro 3, pp. 592-593.

4 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké ou Serigne Bamba est né entre 1852 et 1853 (1270H) à Mbacké Baol, au Sénégal. Grand maître soufi surnommé Khadimou Rassoul (le Serviteur du Prophète), il pratiqua successivement les wirds qâdirite, shâdhilite puis tijânite. Par la suite, il éduqua ses disciples sur sa propre voie, sur injonction du Prophète qu'il aurait vu à l'état de veille. Il eut des démêlés avec l'autorité coloniale française de l'époque. Ainsi, il connut des exils et des privations qu'il considérait comme des épreuves sur la voie de la perfection spirituelle. Il mourut en 1927, en résidence surveillée à Diourbel. Ses disciples sont désignés sous le nom de mourides. Cf. Muhammad al-Bachir Mbacké : Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shaykh al-Khadîm, Al-Matbâa al-Malikiyya, Casablanca, (s.d.), pp. 31-104.

5 - Les soufis ont conceptualisé et systématisé la voie de l'éducation spirituelle que le dévot doit suivre afin de purifier son âme, d'atteindre la perfection de la pratique sincère et d'être gratifié de la Certitude. Ainsi, ils en font une représentation assimilable à une Ascension de l'intérieur avec différentes étapes. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit.

6 - Eric Geoffroy : Un éblouissement sans fin, la poésie dans le soufisme, Ed. du Seuil, Paris 2014, p. 21.

7 - Saliou Ndiaye : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar 2014, p. 137.

8 - Al-Qushayrî Abdul Karîm : Ar-Risâla, Dâr al-maârifa, Le Caire 1981, p. 23.

9 - La Maârifa est avant tout un niveau de connaissance de Dieu tel que le dévot qui en est gratifié a une certitude de l'Existence, de la Présence et des manifestations (théophanie) du Créateur. Il est parfois employé comme synonyme de Lumière divine ou même de la dimension intérieure de l'initié. Jâfar b. Muhammad as-Sâdiq (m. 148H) en fut l'un des premiers théoriciens. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 124. Ce concept est également à la base de la doctrine du célèbre soufi de Baghdad Abul-Qâsim Junayd b. Muhammad (m. 297H). Nous l'avons largement étudié dans la troisième partie de notre Thèse. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat de 3e cycle, pp. 166-222.

10 - Râbiâ al-Adawiyya (m. 801), elle fit signe d'une première déviation de l'orthodoxie avec sa tendance extrême de l'Amour divin. Dhun-Nûn al-Misrî (Abul-fayd) (m. 861), est un soufi orthodoxe qui se fixa en Egypte. Abul-Hassan an-Nûrî est mort en 907. Abû Saîd b. Abil-Khayr est un soufi du Khorasan, il évolua durant la période des couvents, un peu avant la naissance des

premières confréries. Il mourut en 1049.

11 - Abû Yazîd Tayfûr al-Bistâmi (261H) est un adepte de l'isolement. Il est très connu pour son apologie de l'Ivresse. Nous avons consacré une section dans notre thèse au langage mystique de ce soufi. Cf. Saliou Ndiaye : op.cit., Thèse de doctorat d'Etat, pp. 138-144. Son Dîwân (recueil de poèmes) est par ailleurs étudié et édité par un spécialiste, cf. Qâsim Muhammad Abbâs : Abû yazîd al-Bistâmî, al-majmûa as-sûfiyya alkâmila, Al-Mada, 1ere éd., Damas 2004, p. 187.

12 - Abû Mansûr al-Hallaj (309H) est incontestablement le soufi le plus célèbre de cette tendance de l'Ivresse. Il connut une mort tragique, après avoir été accusé d'hérésie. L'orientaliste Louis Massignon lui a accordé une étude pointue. Sa vie et son œuvre sont également présentées par Qâsim Abbâs. Cf. Qâsim Muhammad Abbâs : Al-Hallâj al-a'mâl al-kâmila, Riyad ar-Ra'îs Books, Beyrouth 2002, p. 347.

13 - Eric Geoffroy : op. cit., pp. 27-37.

14 - Ibid, p. 36.

15 - La Perplexité (al-Hayra) appelée encore Désorientation est un état spiritual dans lequel le soufi perd l'usage de la parole ou même de la lucidité, face à l'éclat de la Vérité essentielle qui efface les illusions du monde réel.

16 - Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 284.

17 - Ibid, p. 293.

18 - Abdul Wahhâb al-Shaârânî: Al-Anwâr al-qudsiyya, T.I, Maktabat al-ilmiyya, Le Caire 1966, p. 70.

19 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 109.

20 - Dans un hadîth rapporté dans les deux recueils les plus authentiques, le Prophète disait : "Un serviteur ne croit effectivement que lorsqu'il m'aime plus que sa famille, ses biens et tout le monde". Cf. Muslim : As-Sahîh, H : 44. Cf. Al-Bukharî : As-Sahîh, H : 15.

21 - Nous avons consacré un article à cet aspect de l'Invocation chez Cheikh A. Bamba. Cf. Saliou Ndiaye : Adh-Dhikr Inda as-Sûfî Shaykh Ahmad Bamba (La pratique de l'invocation chez le soufi Cheikh Ahmadou Bamba, article en arabe), Hawliyyât at-Turâth, N° 14, Université de Mostaghanem, Algérie, 2014, p. 123-130. http://annales.univ-mosta.dz

22 - Cheikh Moussa Kâ est l'auteur de plus d'une centaine de poèmes dédiés principalement à son maître spirituel. Leur thématique varie de la biographie à l'élégie en passant par les récits, la théologie, le détachement… Parmi toutes ces catégories, les élégies sont incontestablement les plus poignants dans le témoignage de sa propre expérience spirituelle et celle de son maître. Aussi, avons-nous choisi de limiter notre présente étude à ce genre poétique. A ce niveau, Cheikh Moussa a adressé des poèmes, au-delà de son maître, à différentes autres grandes figures de sa communauté. Parmi ceux qui sont

destinés à son maître, nous avons choisi d'analyser dans l'article les trois poèmes les plus représentatifs, les plus connus et les plus chantés par ses condisciples mourides : Boroomam (Son Seigneur), Qarnu bi (L'Epoque ou le Siècle) et Taxmiis.

23 - En Wolof, la langue du poète, le même mot "woy" désigne invariablement le poème ou le chant. Ceci est en partie lié au passé très récent de tradition orale de cette communauté linguistique. Par ailleurs, les poèmes de ce soufi sont fréquemment chantés dans des séances d'audition spirituelle, c'est cela qui donne à ce mot une autre potée spirituelle. Il faut également noter que les précurseurs de cette littérature wolof ont été des lettrés arabophones qui ont réinvesti leur potentialité et leur savoir dans la réhabilitation de la langue locale, en utilisant l'alphabet et les normes de la langue arabe.

24 - En suivant l'échelle des étapes proposée par Abû Tâlib al-Makkî, l'Amour divin est la neuvième et la plus haute étape. Chez Al-Ghazalî, il est la dixième, juste avant l'Agrément qui est au sommet de son classement. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, pp. 1150-1151.

25 - La Jonction (al-ittisâl) marque l'atteinte de l'extinction de l'âme charnelle (al-fanâ) et le début du deuxième voyage de l'initié qui s'effectue en Dieu. La tendance de l'Ivresse considère que c'est ce voyage en Dieu qui est le but ultime du soufi, tandis que l'école orthodoxe de Junayd trouve qu'il y a un troisième voyage vers la Pérennisation à effectuer, afin de réaliser la perfection.

26 - Qâsim Muhammad Abbâs : Al-Hallâj al-a'mâl al-kâmila, p. 289. Il s'agit ici de notre propre traduction. Il en sera de même, dans la suite, pour toutes les autres citations d'origine arabe ou wolof. Seuls les passages tirés d'ouvrages en français font exception.

27 - Cheikh Ahmad al-Alawî (m. 1934) est le disciple d'al-Buzidî (m. 1909), un maître d'une branche de la confrérie Shâdhiliyya. Il devint lui-même le maître-fondateur de la branche de Mostaganem (Algérie), grâce à son rayonnement. Nous l'avons pris ici comme un exemple d'expression de poète soufi des générations confrériques.

28 - Le Désir (al-Ishq) est le désir essentiel de Dieu qui est assimilable à une attraction que Celui-ci exerce sur l'amoureux.

29 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 78.

30 - Idem.

31 - Qâsim Muhammad Abbâs : Abû yazîd al-Bistâmî, p. 116.

32 - Précédemment, nous avons fait allusion à cette dimension de la poésie de l'auteur. Cf. Saliou Ndiaye : Le poème "Taxmiis", une clé de l'Universalisme de Moussa Kâ, in Ethiopiques, N° 92, Fondation Léopold Sédar Senghor, Dakar 2014, pp. 23-40.

33 - Kâ Moussa : Boroomam, Manuscrit N° 180, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 7 folios, v. 13.
34 - Moussa Kâ : Qarnu bi, Manuscrit N° 155, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, UCAD, Dakar, 17 folios, v. 152.
35 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 95.
36 - Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî est né en 604H/1207 à Balah, il est le fondateur de la confrérie Mawlâwiyya. Il était basé à Konya en Turquie.
37 - Eva de Vitray-Meyerovitch : Mystique et poésie en Islam, Desclée de Brouwer, 1982, p. 89.
38 - Moussa Kâ : op. cit., v. 9
39 - Maguèye Ndiaye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013, pp. 92-126.
40 - Moussa Kâ : Qarnu bi, v. 189
41 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 123.
42 - Ibid., p. 119.
43 - Nous faisons ici allusion au concept de Pérennisation (al-baqâ), très cher à Junayd.
44 - Moussa Kâ : op. cit., v. 190-191.
45 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Muqaddimât al-Amdâh, Manuscrit N° 43, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 30 folios, v. 57.
46 - Moussa Kâ : Qarnu bi, v. 70.
47 - Ibid., v. 118.
48 - Moussa Kâ : Fashkuroo ou Taxmiis, Manuscrit N° 148, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 4 folios, v. 11.

Références :

1 - Abbâs, Qâsim Muhammad: Abû yazîd al-Bistâmî, al-majmûa as-sûfiyya alkâmila, Al-Mada, 1ere éd., Damas 2004.
2 - Abbâs, Qâsim Muhammad: Al-Hallâj al-a'mâl al-kâmila, Riyad ar-Ra'îs Books, Beyrouth 2002.
3 - Abdul Karîm, al-Qushayrî: Ar-Risâla, Dâr al-maârifa, Le Caire 1981.
4 - Al-Bukharî : As-Sahîh.
5 - Al-Shaârânî, Abdul Wahhâb : Al-Anwâr al-qudsiyya, T.I, Maktabat al-ilmiyya, Le Caire 1966.
6 - Geoffroy, Eric : Un éblouissement sans fin, la poésie dans le soufisme, Ed.

du Seuil, Paris 2014.
7 - Mbacké, Muhammad al-Bachir: Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shaykh al-Khadîm, Al-Matbâa al-Malikiyya, Casablanca, (s.d.).
8 - Muslim : As-Sahîh.
9 - Ndiaye, Maguèye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013.
10 - Ndiaye, Saliou : Adh-Dhikr Inda as-Sûfî Shaykh Ahmad Bamba (La pratique de l'invocation chez le soufi Cheikh Ahmadou Bamba, article en arabe), Hawliyyât al-Turâth, N° 14, 2014, Université de Mostaghanem, Algérie.
11 - Ndiaye, Saliou : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle, Lettres arabes, UCAD, 2007/2008.
12 - Ndiaye, Saliou : Le poème "Taxmiis", une clé de l'Universalisme de Moussa Kâ, in Ethiopiques, N° 92, Fondation Léopold Sédar Senghor, Dakar 2014.
13 - Ndiaye, Saliou : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar 2014.
14 - Samb, Amar : Jaaraama, un poème wolof de Moussa Kâ, in Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, juillet 1974, T.XXXVI, Numéro 3.
15 - Vitray-Meyerovitch Eva de : Mystique et poésie en Islam, Desclée de Brouwer, 1982.

Textes en langue arabe



ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

15
2015

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 15، سبتمبر 2015

المراسلات

مجلة حوليات التراث
كلية الآداب والفنون
جامعة مستغانم
(الجزائر)

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 1975-2004

ردمد 1112-5020

مجلة إلكترونية تصدر مرة واحدة في السنة

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر) و5 كلمات مفتاحية.

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 7 - 20
ISSN 1112-5020

السرد الشعبي في التراث العربي
التشكل والأنواع

منصور بويش
المركز الجامعي غليزان، الجزائر

الملخص:

يضرب ظهور السرد بجذوره في أعماق التاريخ الإنساني عامة، وفي التراث العربي على وجه الخصوص، فقد تشكل في الكيان الثقافي العربي نتيجة لمعطيات مختلفة (ثقافية وتاريخية) ساهمت فيها الذهنية العربية القديمة وروح الجماعة وهاجس الانتماء القومي للقبيلة والمعتقدات الدينية الوثنية (قبل الإسلام). فتشكل ما يعرف بالسرد الشعبي أو الأدب الشعبي الحكائي، محاولا أن يشق طريقه ويستمر في ثقافة اتسمت بطابعها الشفوي. فظهرت تلك الأنواع السردية الكبرى: الأسطورة والسيرة الشعبية والحكاية الشعبية والحكاية الخرافية (على لسان الحيوان)، بحيث تتداخل هذه الأنواع في بعض الخصائص وتختلف في بعضها الآخر. والهدف من هذه القراءة هو العودة إلى بدايات السرد في التراث الشعبي العربي لاستنطاق مكنوناته ورصد تشكلاته الأولى، ومن ثم التعريف بالأنواع السردية التي انبجست من هذا التشكل، وخصوصيتها في التراث العربي.

الكلمات الدالة:

الأدب الشعبي، التراث العربي، السرد، الحكاية، الأنواع.

The popular narrative in Arab heritage
The formation and the genres

Mansour Bouich
University Center of Relizane, Algeria

Abstract:

The emergence of the narrative is rooted in the depths of human history in general, and in the Arab heritage in particular, as it was formed in the Arab cultural entity as a result of various data (cultural and historical) in which the ancient Arab mentality, group spirit, obsession with national belonging to the tribe and pagan religious beliefs (before Islam) contributed. It formed what is

تاريخ النشر: 2015/9/15
bouichmansour@hotmail.com

known as folk narration or folk tales, trying to find its way and continue in a culture characterized by its oral character. These major narrative types appeared: the myth, the popular biography, the folk tale and the fairy tale (on the tongue of the animal), so that these types overlap in some characteristics and differ in others. The aim of this reading is to return to the beginnings of the narration in the Arab folklore, to investigate its components and monitor its early formations, and then to introduce the narrative types that emerged from this formation, and their specificity in the Arab heritage.

Keywords:

folk literature, Arab heritage, narration, story, genres.

يعد السرد من الميادين التي حظيت باهتمام الدارسين في كتاباتهم النقدية المختلفة تنظيرا وممارسة، فقد تفطنوا إليه كخطاب كان موجودا منذ أن وجد الإنسان، وفي كل المجتمعات. وتبدت ملامحه وتجلياته باعتباره طريقة للحكي والإخبار في كل الأشكال التعبيرية، قد نجده في اللغة المكتوبة كما تجده في اللغة الشفوية، وفي لغة الإشارات والرسم، والتاريخ وفي كل ما نقرؤه ونسمعه، سواء أكان كلاما عاديا أو فنيا. إنه يمتد بجذوره في تربة خصبة تشتمل على كثير من الأنواع الأدبية(1). فالحكي يمكن أن يظهر في اللغة المتفصلة مكتوبة كانت أم شفوية، فهو "حاضر في الأسطورة وفي الخرافة وفي الحكاية على لسان الحيوان، والحكايات الشعبية والقصة القصيرة والملحمة... والتعبير الجسدي، كما لو أنه كل مادة صالحة لأن يودعها الإنسان حكاياته"(2).

لذلك فكل خطاب لساني (لغوي) أو خطاب سيميائي (غير لغوي/ إشاري) يشكل حكاية معينة ترتكز على مكونات السرد، وهذا ما يوضح ذلك الرصيد المتراكم من المسرودات عبر التاريخ، والتي عاشت تطورا مستمرا صاحب تطور الفنون الأخرى من عصر أدبي إلى آخر.

1 - تشكل السرد في التراث الشعبي العربي:

يعتبر السرد (المتجلي في القصص النثرية) من أبرز الفنون التي تحتل الصدارة في آداب الأمم المختلفة، وهو لا يقاس بما ذكر أو نشر منه، بقدر ما

يقاس بما كان منه جميلا وأخاذا. ولعل ما يستهوي مخيلة الشعوب في حياتها المبكرة ويزيد في روحية أدبها، على مختلف أجناسها وأعراقها وثقافاتها، الأخذ بالخرافات وقصص البطولة والفروسية، وبكل ما يرتقي بالمخيلة ويخلط الوهم بالحقيقة، حتى تغدو الخوارق جزءً منها[3]. وهذا ما يمكن الاصطلاح عليه بالسرد الشعبي أو الأدب الشعبي الحكائي.

وقد عرف العرب السرد منذ العصر الجاهلي[4] بطابع شعبي شفوي إذ كانوا يتسامرون ببطولاتهم في حروبهم وأيامهم التي أصبحت مادة محبوبة للمسامرة، إلى جانب رواية بعض الأساطير والخرافات عن الجن والشياطين والسعالى مع ما يتداولونه من أخبار[5].

فالقصة الجاهلية كانت قصة شفوية رويت على الألسنة، وكانت تتعرض للتحريف والتغيير حتى في زمنها، لكنها حافظت على مضمونها العام وتيماتها الخاصة وبعض صيغها المميزة، كما في أساطيرها وأمثالها والكثير من أخبارها، فإذا كانت القصة جاهلية شفوية فكرة وأحداثا، فإن السرد فيها كان كتابيا متأخرا حاول الحفاظ على الروح الجاهلية إلى حد كبير[6]. وهذا يحيلنا على القول إن الأدب الشعبي السردي وجد مع وجود الحياة العربية، وتطور بتطورها.

والمتصفح للتراث العربي لا يكاد يستشف اهتماما من قبل نقادنا القدامى بتلك القصص الشعبية، بعدها من أجناس الخطاب النثري[7] السردي، أو رصد خصائصها ومميزاتها، باستثناء ما ذهب إليه الجاحظ (ت 255هـ) في "البيان والتبيين"، حين لفتت انتباهه بعض القصص، لما فيها من عناصر بلاغية، كقصص الفضل بن عيسى الرقاشي، الذي عده الجاحظ سجاعا في قصصه[8]. والجاحظ أول من استعمل مصطلح القصة للتعبير عن نوع من السرد، أو على الأقل هو أول من أصل المصطلح وأثله، بعد أن كان يعني الخبر أو الحدث أو الذِكر في القص الشفوي[9] الشعبي، فقدم بذلك مصطلحا شاملا (القصة) وأعم من المعاني السابقة.

وقد تمظهر السرد الشعبي القديم في شكل أنواع مختلفة، ونقصد هنا التراث

القصصي الشعبي، ذو الطابع الشفوي، بما فيه مجهول المؤلف ومتعدد الرواية، الذي كان يردده العرب قديما منذ العصر الجاهلي. وقد وصلنا هذا التراث السردي مرويا أو مدونا[10]. ومن أنواعه:

2 - الأسطورة:

ويطلق عليها في اللغة الفرنسية (Mythe)، وهي في رأي بيير سميث (P. Smith) تختلف عن الأجناس السردية، كونها ليست إلا نوعا من قصة نموذجها حددته تواريخ الآلهة في الميثولوجيا[11] الإغريقية الموغلة في القدم، وعلى الرغم من أن كثيرا من الأساطير ليست تواريخ أديان، فهي على كل حال تواريخ أبطال، ولكنها تتميز بصفات الحكايات الشعبية المستوحاة من التاريخ، ثم هي تواريخ أجداد[12]. فالتاريخ عنصر مهيمن في الأسطورة حتى وإن كانت أقرب من الحقيقة إلى الخرافة.

وأبسط تعريف للأسطورة أنها الحكاية التي تحوي مزيجا من مبتدعات الخيال والتقاليد الشعبية، التي تهدف إلى إجلاء حقيقة الحياة أو تغيير ثوابت الواقع وتحريكها، وإعطاء تفسير ميتافيزيقي لظاهرة أو عادة ما، أما التعريف الأكثر اتفاقا بين أهل الاختصاص، فيرى أن الأسطورة مأثور شعبي يحمل بالطبع والضرورة سمات العصور الأولى القديمة، مفسرة معتقدات الناس (العامة) إزاء القوى العليا، كالآلهة وأنصاف الآلهة[13]. وحسبنا أن أهم ما يميز الحدث الأسطوري عن الحدث السردي العام الذي نصادفه في الأجناس السردية الأخرى، هو التهويل وطلب الخوارق، والتغريب ونشدان العجائب. فالأسطورة لم تكن أسطورة إلا بفضل هذه الخصائص، التي نذكر منها الانتماء إلى المجالات المقدسة، فإذن هي لا تحكي إلا مغامرات الآلهة، أو ما يقوم مقامها[14]. فهي بهذا الشكل تجمع بين المقدس الذي يفترض أن يكون حتميا مسلما به، وبين الخرافي الذي يخرج عن الطبيعية والقداسة والحتمية.

ولقد تعددت التعريفات اللغوية والاصطلاحية للأسطورة في التراث العربي، حيث جاء في لسان العرب "الأساطير الأباطيل، والأساطير أحاديث لا

نظام لها". ويعرفها البخاري في تفسير القرآن من صحيحه بقوله: "أسطورة وإسطارة وهي الترهات"[15]. وهذه التعريفات لا تبتعد كثيرا من المفهوم الاصطلاحي للأسطورة. وأيا كان شكل الأسطورة ومفهومها عند العرب فقد عرفوها قبل ظهور الإسلام، بدليل ورود اللفظ مرارا في القرآن الكريم في معرض حديثه عن وصف كفار مكة ومشركيها لما كان ينزل على الرسول (صلى الله عليه وسلم) من وحي، لكن ورود اللفظة في القرآن كان في جميع الحالات بصيغة الجمع، ومقرونا بلفظة أخرى هي الأولين، بمعنى أن الأسطورة كانت منسوبة للأولين، لذا ذهب بعض الدارسين إلى اعتبارها مصدر تفكير وملهمة الشعر والأدب عند الجاهليين[16]. فقد كانت للعرب قبل الإسلام أساطير عديدة، تمثل المراحل الأولى للمعرفة التاريخية والإنسانية، حيث عبروا بها عن تساؤلاتهم عن حقيقة الإنسان، والوجود من حولهم. وهذا يبين أنها مرجع لتاريخ للعرب الجاهليين، وفيها تبصرة بحياتهم الدينية والفكرية[17]. حيث إن دين العرب الجاهليين كان العامل الأول في تشكيل أساطيرهم، فقد كانوا يعبدون الأصنام متبعين آباءهم الذين عبدوها في الزمان الخالي، واتخذت كل قبيلة صنما إلها لها تعبده، وتفرغ إليه الشدائد، وترى فيه من يفرج عنها الكروب. ومن أمثلة ذلك قبيلة حمير اتخذت نسرا إلها لها، كما يقال عن العرب أنهم كانوا يعبدون شجرة بالقرب من جبل عرفات، يذبحون لها ويقدمون القرابين ويدعونها[18]. وعرفوا بعض الأساطير الخاصة بعبادة الكواكب، فمنهم عبدة الشمس، رأوا فيها قوة قاهرة، فجعلوا لها صنمين، وكانت إذا طلعت خرجوا لها ساجدين[19]. وهكذا كان العرب القدماء يمزجون بين دياناتهم والأساطير.

وإذا عدنا إلى أساطير العرب وجدنا أغلبها متصلا بإخباريين يمانيين تنقطع عندهم سلسلة الرواية، وهم من النصارى واليهود الذين أسلموا، مثل محمد بن كعب (وهو من يهود قريظة) ووهب بن منبه (وهو من الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن). ولا تتصل سلسلة الرواية إلى العصر الجاهلي، لأن الرواية وفق الشروط المرسومة، إنما هي فن إسلامي نشأ لغايات دينية، أما الرواية الجاهلية فلم

تكن صارمة في ثقافة شفوية[20]. وعن قابلية العقلية الشعبية العربية لتوليد الأساطير، فإن الخيال العربي فليل الابتكار، إذا ما قارناه بخيال الأمم الغربية القديمة، لكنه في الوقت نفسه ليس عاريا تماما من القدرات. إلا أن الغالب عليه هو البعد التصوري الذي يولد الأسطورة التصورية، وليس الخيال الاختراعي الذي يصنع الأسطورة الاختراعية، ومن هنا فالعربي يتصور الأشياء ولا يخترع القصص حولها. فقد كان يقيم الأوثان في هيئة يرسمها ويلونها بألوان التخيل، وعليه إذا حاولنا البحث عن أسطورة عربية، علينا أن نراها في خيال تصوري عند عربي يلعب بالألفاظ، خيال لم يحل دون وجود جميع أشكال الأسطورة عنده، لذا فإن كيفية بنائها هي اللعب بالألفاظ وتميق العبارة، لأن الإنسان العربي مغرم بتسمية الشيء وفق ما يتصوره له من مزايا[21]. أي أن الأسطورة العربية القديمة اشتغلت على الشكل على حساب المضمون.

وعلى العموم يرى كثير من الدارسين منهم نبيلة إبراهيم أن العرب لم يوجد لديهم نماذج أسطورية كاملة، ويرى عبد الحميد يونس أنها موجودة لكن في السير الشعبية، حيث إن هذه الأخيرة ليست سوى بقايا الأساطير والشعائر التي سادت في العصور القديمة. كما أن حضارات عاد وثمود وتدمر والغساسنة وملوك الجيزة وعرب الصفا يشكلون الطبقة الأولى للعرب، كانت لهم حياة بدائية من الطقوس والسحر، فهذه الأعمال تصلح لأن تكون مادة أسطورية لمن خلفهم على أرضهم[22]. حيث تُرجِع نبيلة إبراهيم غياب الأسطورة في العصر الجاهلي إلى سببين أولهما أن ذلك العصر المتأخر لا يمثل العصر الأسطوري ولا يمثل البراءة والسذاجة اللتان يقتنع فيهما الإنسان بحكاية بطولية أو أسطورة تربطه بالكون والواقع ربطا تاما، وإنما هو عصر يشيع فيه الشك الرهيب إلى حد التفكير الوجودي بعيدا عن التفكير السماوي.

والسبب الثاني مترتب عن افتراض وجود أساطير عربية قديمة، شاعت وعاشت بين الناس قبل مجيء الإسلام، لكنها ضاعت أو حُرفت أو اندثرت بعد مجيئه، فإذا كان عصرًا ما قبل وصدر الإسلام لم يفسحا مجالا للأسطورة العربية

كي تزدهر، فإنهما لم يقضيا على التفكير الأسطوري بشكل تام، فالأخبار التي وصلتنا تحمل في ثناياها روايات تقترب من الأسطورة، ومنها ما روي عن اعتقاد العرب بالنبوة وبعثة رسول جديد، وهذا الأمر يتعلق بتحديد شيء مجهول وغيبي[23]. فالسبب الثاني يعني إمكانية تبرير اندثار الأسطورة وضياعها بسبب الطابع الشفوي الذي كان يميزها وكان بصفة عامة يميز الثقافة آنذاك.

3 - السيرة الشعبية:

لقد عرف الأدب الشعبي العربي فن السيرة الشعبية، ذلك الفن الذي تمتزج فيه مجموعة فنون مختلفة كالرواية والعزف والغناء والتمثيل في بعض الأحيان، هذا الفن الذي تناقل عبر العصور حتى وصل إلينا بعد رحلة غير يسيرة، في قلب المجتمع العربي في ريفه وفي حضره[24]. ويقصد بالسيرة الشعبية ذلك القصص الشعبي الذي ينمو ويعيش بدافع اللاشعور الجمعي، ويرتبط بتواريخ ووقائع وأحداث عن شخص أو قبيلة، تغلب عليها المبالغات والخوارق التي تضفيها عليها المخيلة الشعبية، مما يدرجها في عوالم الخرافات والأساطير.

ويرى بعض الدارسين أن السير الشعبية بقصصها وحكاياتها، هي في معظمها ردود على مشكلات نفسية واجتماعية، متقاربة المضمون والهدف، تؤدي وظائف اجتماعية وتربوية، تتوجه إلى أكثر من قطاع في الحياة العامة، وهي تنغرس في اللاوعي الجماعي، نظرا للتفسيرات والتبريرات التي تقدمها لسامعها، ليس ذلك فقط، بل تؤدي أدوارا وطنية وسياسية ونضالية، عندما تكون مِلحا لشعب أو أمة في مراحل الضُعف أو الركود، أو الوقوع تحت نيران احتلال خارجي[25]. وهي تحرص على الهدف التاريخي في المقام الأول ولا تتحول عنه حتى نهايتها، وأبطالها يتحولون إلى أبطال قوميين، أو بمعنى آخر يتحولون إلى نماذج ورموز بطولية، يضرب بها المثل ويُقتدى بها في الشجاعة والبسالة والإقدام والفروسية، ونحو ذلك "سيرة عنترة"[26]. فالسيرة الشعبية من هذا المنظور تتجاوز بعدها الثقافي الشعبي، لتدخل بعدا اجتماعيا تاريخيا.

تنتمي السيرة الشعبية إلى مرويات العامة، وهذا الانتماء هو الذي جعلها

تتشكل في منأى عن الثقافة المتعالية التي كانت تعنى إجمالا بأخبار الخاصة، الأمر الذي أفضى إلى عدم العناية بهذه المرويات تدوينا ووصفا. وتغييب مرويات العامة. والسكوت عنها راجع إلى موقع العامة في الثقافة العربية، وهو موقع مختزل ومهمش، وعلى درجة عالية من الإقصاء والاستبعاد، وقد أدى ذلك إلى جهل شبه تام بالأصول الأولى للمرويات الشفوية الشعبية، فضلا عن الجهل بطرائق تكونها وأسباب ظهورها(27). على الرغم من أن السيرة الشعبية فيها مادة أكثر أهمية من غرائبيات الكتب الرسمية، لأنها تمثل خلاصة نهائية لما مكث في الوجدان الشعبي بعد غربلة طويلة(28). فهي تسلط بدقة الضوء على جوانب مهمة من جوانب الحياة كالحرب والعلاقات الاجتماعية، وتفصل في الحديث عن القومية وروح القبيلة.

إن السيرة الشعبية العربية نشأت في ظروف صعبة وعاشت حياة أكثر صعوبة، لارتباطها بحياة الناس وتاريخهم وحضارتهم وامتداداتهم الاجتماعية والثقافية، لذلك وجدنا السير تنطلق من شخصية بطلة نافذة في وجدان المجتمع العربي، بأخلاقها النبيلة وفروسيتها وبطولتها وغيرها من المزايا والصفات التي تحرص السيرة الشعبية على نقلها وغرسها في نفوس المتلقين.

ولتحقيق أهداف السيرة في مقدمتها هدف إيجاد النموذج القدوة في المجتمع العربي، عمد رواتها إلى الاستعانة بجملة من الفنون والعلوم التي أعطت لنصوص السيرة المصداقية والقابلية، ولعل من تلك العلوم التاريخ وعلم الأنساب، ومن أبرز الفنون الشعر والخطابة والترسل... وهي مجتمعة تشكل كيان السيرة، وبسبب هذا الزخم الهائل من العلوم والفنون، أضحت السيرة عند بعض الباحثين النواة الأولى لفن الرواية في الأدب العربي القديم(29). فالسيرة الشعبية تعد من أكثر الأشكال التعبيرية في الأدب الشعبي انفتاحا على أشكال التعبير، سواء النثرية أم الشعرية، كسيرة "عنترة" وسيرة "بني هلال" وسيرة "الزير سالم" وغيرها، فساهمت في بناء هذه السير عدة فنون وأشكال تعبيرية كالشعر والأسطورة والحكايات الخرافية.

4 - الحكاية الشعبية والحكاية الخرافية:

الحكاية الشعبية تعبير موضوعي واقعي غير منقطع عن الزمان والمكان، إذ تجري في واقع تاريخي فعلي وبطابع جدي، وتتحدد أهم عناصرها التجنيسية المخصوصة بها في الوعي بمفارقات الحياة الواقعية والارتباط بها، وإعادة تشخيص المواقف التي حدثت فيها، من أجل المعرفة وكشف الحقائق المجهولة وغرابة الواقع الحسي المألوف، ونقد سلبيات المجتمع بهدف إصلاحه، والاضطلاع بوظيفة تعليمية ترسخ القيم الأصيلة بين الجماعات الشعبية وتدافع عنها. ومن هنا يؤخذ هذا النوع من القصص مأخذ الحقيقة والجد، علما بأنه يتميز ببساطة البناء ومحدودية الوحدات الوظيفية(30). والحكاية الشعبية وصف لواقعة خيالية أو شبه واقعية أو حقيقية، أبدعها الشعب في ظروف حياته وسجلها في ذاكرته ورواها أفراده لبعضهم البعض بمرور الأيام، وتوارثوها فيما بينهم مشافهة من أجل المتعة والتسلية(31). بهذا الهدف فهي تختلف عن الأسطورة المرتبطة بالبعد العقائدي.

تأخذ الحكاية الشعبية في تأليفها لغة من اليسر والبساطة والسهولة، ما يجعلها محببة إلى النفوس فتتألف معها تآلفا عجيبا فيه الكثير من الحب والسحر والدهشة، لاقترابها من فطرة الإنسان وشخصيته العفوية، بدوية كانت أم حضرية، على الرغم مما فيها من الدروس والعبر والمواعظ والمواقف والأفعال والتجارب، التي قد تخفى على كثير من متلقيها، وهي على الأغلب أسلوب من أساليب التربية لبناء شخصية قوية ومستقيمة وإيجابية، وهي قريبة من المثل من حيث مؤلفيها، فهم دائما مجهولون أو من عامة الشعب(32). إذ لا نتوخى شهرة مؤلفيها بقدر ما يهمها الغرض الجامع بين التسلية والتربية.

تعتبر حكايات "ألف ليلة وليلة" نموذجا حيا للحكاية الشعبية في تراثنا، فهي تمثل بؤرة السرد الشعبي العربي. إن هذا الموروث تشكل من مجموعة أساطير وحكايات، يتلاقى فيها التتابع والتجزؤ، أثرته الذاكرة الشعبية العربية عبر عصور مختلفة، والمرجح أنه ليس له مؤلف محدد(33). وإنما هو نتاج لتداخل ثقافات مختلفة (هندية وفارسية ويونانية) ترك العرب فيها آثارا واضحة، تتمثل في الروح

العربية الشرقية المطبوعة بالطابع الشرقي البسيط[34]. وذلك التداخل منح حكايات "ألف ليلة وليلة" خصوصية على مستوى البناء والمحتوى انفردت بهذه الخصوصية، ما خولها لترتقي - لاحقا - إلى العالمية.

أما الحكاية الخرافية، فهي نوع آخر مختلف عن الحكاية الشعبية، وهي ذات مكونات تجنيسية مميزة لها، تتحدد في شدة قصرها المطرد وفي بساطة بنائها المهيكل على أساسين اثنين؛ تعرض في الأول الحادثة المجسدة للمغزى، ويركز في الثاني على الموقف الأخلاقي المباشر، كما أن أبطالها غالبا ما يكونون بلا أسماء، وعددهم قليل، وهم إما من الحيوانات أو النباتات أو الجماد أو الظواهر الطبيعية (الشمس والريح...)، فالأبطال فيها يتصفون بإسقاط الخصائص والصفات البشرية عليهم مع الاحتفاظ بالسمات الطبيعية الأصلية[35]. وتختلف الحكاية الخرافية عن الحكاية الشعبية في احتواء الأولى على عنصر الخيال والخوارق التي تتحكم في مسار البطل، بينما نجد في الثانية تحكم الواقعية وتناقضات المجتمع[36]. فهي تقوم على تعرية الواقع وتحليله لبلوغ أبعاد تلك التناقضات.

ويعود زمن بداية الحكاية الخرافية إلى مرحلة جد متقدمة في تاريخ العلاقة الغامضة بين الإنسان والكون، حيث يصعب تحديد البداية لغياب المعطيات والدوال التي يمكن الاستناد عليها[37]. وإذا عدنا إلى التراث الشعبي العربي نلاحظ أن خصائص الحكاية الخرافية - المذكورة آنفا - تتمظهر بشكل واضح وجلي في كتاب "كليلة ودمنة" لابن المقفع، وهو أول كتاب أدبي في موروثنا الحكائي، انتقل بقصص الحيوان من المرحلة الشفوية (الفولكلورية) عند العرب إلى المرحلة الكتابية (الأدبية)، ومن هنا تتجلى قيمته التاريخية والفنية معا، بوصفه أول كتاب قصصي في تاريخ الأدب العربي متخصص في فن سردي واحد[38]. أي الحكاية الخرافية على لسان الحيوان، وهو كتاب في التوجيه والإصلاح وتقويم الأخلاق وتهذيب النفوس بأسلوب قصصي هادف، ورد على ألسنة البهائم والطيور، على شكل حكايات يتفرع بضعها عن بعض[39]. فهي متسلسلة بخيط سردي رفيع يعكس براعة السبك فيها.

وفي الختام يمكننا القول إن السرد الشعبي تشكل في تراثنا ضمن الهوية الثقافية العربية، وعكس جوانب مهمة من الحياة الاجتماعية والدينية القديمة بسلوكاتها وطقوسها ومعتقداتها، بإيجابياتها وسلبياتها وتناقضاتها المختلفة. والأهم من ذلك بعفويتها وسذاجتها، فعرفنا بعض معتقداتهم من خلال الأسطورة، وبطولاتهم وحروبهم من خلال السير الشعبية، وتأملاتهم وتجاربهم ودروسهم من خلال الحكايتين الشعبية والخرافية. هذه الأنواع الكبرى اشتغل ضمنها السرد الشعبي القديم، فاشتركت في بعض الخصائص كالروح العربية الشرقية ومجهولية المؤلف والبعد الخرافي الغيبي، واختلفت في بعضها الآخر كالبناء الفني والأسلوب والأغراض.

الهوامش:

1 - عمر بوفاس: ملامح السرد في النص الشعري القديم، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر 2007-2008، ص 35.

2 - Roland Barthes : Introduction à l'analyse structurale du récit, Ed. du Seuil, Paris 1981, p. 7.

3 - عمر عروة: النثر الفني القديم، دار القصبة للنشر، الجزائر، ص 132.

4 - يؤكد على ذلك كثير من الباحثين والدارسين. راجع شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، ط7، مصر 1976، ص 399. أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت 1975، ص 66 وما بعدها.

5 - مصطفى البشير قط: مفهوم النثر الفني وأجناسه في النقد العربي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر 2010، ص 126.

6 - ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي حتى مطلع القرن الخامس الهجري، منشورات الهيئة السورية العامة للكتاب بإشراف وزارة الثقافة، دمشق 2011، ص 24.

7 - ينظر، ألفت كمال الروبي: الموقف من القص في تراثنا النقدي، مركز البحوث العربية، القاهرة 1991، ص 121.

8 - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تح. عبد السلام هارون، دار الجيل، ط7، بيروت 1998، ج1، ص 290.

9 - ركان الصفدي: المرجع السابق، ص 126.

10 - محمد رجب النجار: النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، فنونه مدارسه أعلامه، مكتبة دار العروبة، ط2، الكويت 2002، ص 252.
11 - يقصد بالميثولوجيا علم الأساطير وهو معرب عن المصطلح الأجنبي (Mythologie)، من أبرز رواده جورج دوميزيل (1898-1986) (Georges Dumézil).
12 - ينظر، عبد المالك مرتاض: الميثولوجيا عند العرب، دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات العربية القديمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ص 13.
13 - أحمد علي غزوان: الأسطورة بين الدين والفكر والشعر المعاصر، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتّاب العرب، عدد 368، دمشق، يناير 2001، ص 29.
14 - عبد الملك مرتاض: الميثولوجيا عند العرب، ص 71.
15 - إبراهيم صحراوي: السرد العربي القديم، الأنواع الوظائف النيات، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر 2008، ص 39.
16 - المرجع نفسه، ص 41.
17 - حسين مجيب المصري: الأسطورة بين العرب والترك والفرس، الدار الثقافية للنشر، ط1، بيروت 2000، ص 10.
18 - ينظر، زكي المحاسني: الشعر الديني، دار الغريب، القاهرة 1970، ص 40.
19 - محمد شكري الألوسي: بلوغ الأدب في معرفة أحوال العرب، تحقيق محمد بهجة الأثري، دار الكتب المصرية، ط2، القاهرة 1924، ص 246.
20 - ركان الصفدي: الفن القصصي في النثر العربي، ص 30.
21 - إبراهيم صحراوي: السرد العربي القديم، ص 43.
22 - ينظر، موسى الصباغ: القصص الشعبي العربي في كتب التراث، دار الوفاء، الإسكندرية، ص 22.
23 - ينظر، نبيلة إبراهيم: أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار الغريب للنشر، ط3، القاهرة، ص 22.
24 - يسري عبد الغني عبد الله: بين السيرة الشعبية والقصص الشعبية، مجلة الجوبة، مؤسسة عبد الرحمان السديري الخيرية، عدد 24، المملكة العربية السعودية، صيف 2009، ص 36.
25 - إبراهيم صحراوي: السرد العربي القديم، ص 83-84.
26 - يسري عبد الغني عبد الله: المرجع السابق، ص 38.
27 - عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في الموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 2000، ص 154.

28 - رضوان السح: السيرة الشعبية للحلاج، دار صادر، ط1، بيروت 1998، ص 5.
29 - صالح حديد: أشكال التعبير في السيرة الشعبية العربية، مجلة الثقافة الشعبية، (مجلة إلكترونية)، عدد 20، البحرين 2011.
30 - علي أحمد محمد العبيدي: الحكاية الشعبية الموصلية بين وحدة التجنيس وتعدد الأنماط، مجلة دراسات موصلية، مركز دراسات الموصل، عدد 26، العراق 2009، ص 75.
31 - محمد سعيدي: الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1998، ص 58.
32 - علي كمال الدين الفهادي: الحكاية الشعبية في الخيال الشعري، مجلة دراسات موصلية، مركز دراسات الموصل، عدد 26، العراق 2009، ص 2.
33 - عمر عروة: النثر الفني القديم، ص 133.
34 - نفسه.
35 - علي أحمد محمد العبيدي: الحكاية الشعبية الموصلية بين وحدة التجنيس وتعدد الأنماط، ص 75.
36 - محمد سعيدي: الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ص 59-60.
37 - عبد الله إبراهيم: السردية العربية، بحث في الموروث الحكائي العربي، ص 85.
38 - محمد رجب النجار: النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، ص 256.
39 - عمر عروة: النثر الفني القديم، ص 63.

References:

1 - ‘Urwa, Omar: An-nathr al-fannī al-qadīm, Casbah Editions, Alger.

2 - Al-Alūsī, M. Shukrī: Bulūgh al-adab fī ma‘rifat aḥwāl al-‘Arab, edited by Muḥammad B. al-Atharī, Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 2nd ed., Cairo 1924.

3 - Al-Jāḥiẓ, Abū ‘Uthman: Al-bayān wa at-tabyīn, edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Jīl, 7th ed., Beirut 1998.

4 - Al-Maḥāsinī, Zakī: Ash-shi‘r ad-dīnī, Dār al-Gharīb, Cairo 1970.

5 - Al-Miṣrī, H. Mujīb: Al-’uṣṭūra bayna al-‘Arab wa at-Turk wa al-Furs, Al-Dār Al-Thaqāfiyya li al-Nashr, 1st ed., Beirut 2000.

6 - Al-Najjār, M. Rajab: An-nathr al-‘arabī al-qadīm mina ash-shafahiyya ilā al-kitābiyya, Maktabat Dār al-‘Urūba, 2nd ed., Kuwait 2002

7 - Al-Rūbī, ’Ulfat Kamāl: Al-Mawqif min al-qaṣ fī turāthina an-naqdī, Markaz al-Buḥūth al-‘Arabiyya, Cairo 1991.

8 - Al-Ṣabbāgh, Mūsā: Al-qaṣaṣ ash-sha‘bī al-‘arabī fī kutub at-turāth, Dār al-Wafā’, Alexandria.
9 - Al-Ṣafadī, Rakān: Al-fañ al-qaṣaṣī fī an-nathr al-‘arabī, Al-Hay’a al-Suriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Damascus 2011.
10 - Al-Sah, Raḍwān: As-sīra ash-sha‘biyya li Al-Ḥallāj, 1st ed., Beirut 1998.
11 - Amīn, Aḥmad: Fajr al-Islām, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut 1975.
12 - Barthes, Roland: Introduction à l'analyse structurale du récit, Ed. du Seuil, Paris 1981.
13 - Ḍayf, Shawkī: Al-‘aṣr al-jāhilī, Dār al-Ma‘ārif, 7th ed., Cairo 1976.
14 - Ghazwān, A. ‘Alī: Al-’uṣṭūra bayna ad-dīn wa al-fikr wa ash-shi‘r al-mu‘āsir, Majallat al-Mawqif al-Adabī, N° 368, Damascus 2001.
15 - Ibrahīm, ‘Abdallah: As-sardiyya al-‘arabiyya, Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya, 2nd ed., Beirut 2000.
16 - Ibrahīm, Nabīla: Ashkāl at-ta‘bīr fī al-adab asha‘bī, Dār al-Gharīb, 3rd ed., Cairo.
17 - Mortad, Abdelmalek: Al-mithologia ‘inda al-‘Arab, Al-Dār Al-Tunisiyya li al-Nashr, Tunis.
18 - Qaṭ, M. Bashīr: Mafhūm an-nathr al-fannī wa ajnāsihi fī an-naqd al-‘arabī al-qadīm, OPU, 1st ed., Alger 2010.
19 - Sahraoui, Ibrahim: As-sard al-‘arabī al-qadīm, Manshurāt al-Ikhtilāf, 1st ed., Alger 2008.
20 - Saïdi, Mohamed: Al-adab ash-sha‘bī bayna an-naẓariyya wa at-taṭbīq, OPU, Alger 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 21 - 38
ISSN 1112-5020

أضواء على مراكز المخطوطات في الجنوب الجزائري
الواقع والآفاق

د. صالح بوسليم
جامعة غرداية، الجزائر

الملخص:

يتوزع الرصيد الوثائقي للتراث المخطوط بالجنوب الجزائري ما بين الخزائن العامة أو الخاصة، ونذكر منها على سبيل المثال: خزائن الجنوب الغربي للجزائر بمنطقة الساورة ومنطقة توات، كنموذج. وهناك بعض الخزائن التابعة للزوايا المنتشرة عبر الحواضر العلمية في الصحراء الجزائرية، إضافة إلى مكتبات خاصة، هي ملك لأفراد أو عائلات. إن الهدف الأساس، الذي ترمي إليه هذه المداخلة، هو محاولة اكتشاف الكنوز المغمورة أو التعريف بمحتويات الخزائن في بعض الحواضر العلمية بصحراء الجزائر، وذلك ليسهل تعامل الباحثين والدارسين حولها مستقبلا. وجدير بالذكر، أن التأريخ للخزائن العلمية، هو تأريخ للفكر الإنساني في مسيره ومصيره، ذلك أن خزائن الكتب، كانت وما تزال وستظل معقلا لهذا الفكر تحافظ عليه وتقدمه من جيل إلى جيل على مر العصور.

الكلمات الدالة:

المخطوطات، الجنوب الجزائري، أدرار، الخزائن، المكتبات.

Lights on the manuscript centers of southern Algeria
Reality and perspectives

Dr Salah Boussalim
University of Ghardaïa, Algeria

Abstract:

The documentary assessment of the manuscript heritage in the south of Algeria is divided into public or private libraries, for example the libraries of the southwest of Algeria in the region of Saoura and the region of Touat, as a model. There are some libraries belonging to the Zawia scattered across the scientific community in the Algerian desert, in addition to private libraries, which are owned by individuals or families. The main goal, which this intervention aims at,

تاريخ النشر: 2015/9/15
salahboussalim@yahoo.fr

is to try to discover hidden treasures or introduce the contents of libraries in some scientific communities in the Algerian desert, in order to facilitate future researchers and scholars dealing with them. It is worth noting that the history of scientific libraries is a history of human thought in its course and destiny, because book libraries were, are and will remain a stronghold for this thought that preserves and advances from generation to generation throughout the ages.

Keywords:

manuscripts, southern Algeria, Adrar, bookcases, libraries.

يتميّز التراث المخطوط بغناه وتنوعه، سواء على المستوى المعرفي أو على المستوى الجمالي، بل ظل يُشكّل دوماً ذاكرة علماء الأمة بامتياز، سواء عند الخاصة أو العامة على حد سواء.

ويتوزع الرصيد الوثائقي للتراث المخطوط بالجنوب الجزائري ما بين الخزائن[1] العامة أو الخاصة، ونذكر منها على سبيل المثال: خزائن الجنوب الغربي للجزائر (الساورة وتوات).

وهناك بعض الخزائن التابعة للزوايا المنتشرة عبر الحواضر العلمية في الصحراء الجزائرية، إضافة إلى مكتبات خاصة، هي ملك لأفراد أو عائلات.

إن الهدف الأساس، الذي ترمي إليه هذه المداخلة، هو محاولة اكتشاف الكنوز المغمورة أو التعريف بمحتويات الخزائن في بعض الحواضر العلمية بصحراء الجزائر، وذلك ليسهل تعامل الباحثين والدارسين حولها مستقبلا.

وجدير بالذكر، أن التأريخ للخزائن العلمية، هو تاريخ للفكر الإنساني في مسيره ومصيره، ذلك أن خزائن الكتب، كانت وما تزال وستظل معقلا لهذا الفكر تحافظ عليه وتقدمه من جيل إلى جيل على مر العصور.

وقد تميّزت الحواضر العلمية بجنوب الجزائر بكثرة خزائنها، الأمر الذي جعل العلماء يُنمُّونها، ويبحثون دائما عن الجديد، ممّا أعطى دفعا قويا لحركة التعليم، وشجّع على الاهتمام بفنون العلم والتفقه في أمور الدين الإسلامي. وقد كثر طلاب العلم ونشطت بذلك حركة التأليف والاستنساخ، حتى غدت تلك المناطق

كالشعلة التي يستضاء بها[2].

وتُعد خزائن الكتب أداة هامة من الأدوات التعليمية التي ساعدت طلبة العلم في التحصيل على مرّ العصور والأزمنة التاريخية للدولة الإسلامية، حيث توجد في أغلب المدارس والزوايا خزائن تضم مختلف الكتب والمخطوطات، لتكون عوناً للطالب على فهم الكم العلمي، الذي يتلقاه، خاصة وأن اقتناء الكتب كانت تُكلّف مبالغ باهضه، حالت دون امتلاكها من قبل الأغلبية. وتعتبر في الوقت ذاته مؤسسة علمية وثقافية مُكمّلة لدرس الأستاذ (الشيخ)، فتيُسر للطالب نهل العلوم من مصادرها، والاحتكاك بالعلماء والمشايخ القائمين عليها[3].

وتعتبر المخطوطات رصيدا علميا هاما يظهر مراحل تطور تلك المجتمعات الصحراوية، من خلال تتبع مراحل نشأتها، إذا ما استغلت بطرق عصرية ذات أبعاد حضارية تستمد مقوماتها من خلال التفكير في خلق مفكرة تربط مقومات المجتمع الماضية بأسسه الحاضرة[4].

إن الحركة الثقافية التي صاحبت نشاط التجارة وانتقال الحجيج عبر منافذ عديدة زادت في عزيمة سكان تلك المناطق - ولا سيما طلبة العلم - على التحصيل المعرفي، فتنقل هؤلاء عبر الحواضر العلمية المختلفة، بالأقطار المغاربية، ومصر، والحجاز بالمشرق العربي. وامتد نشاطها إلى بلاد السودان الغربي، حيث نجد كل من حاضرة أروان، وتمبكتو وغيرها. وصاحب هذه الرغبة المستفيضة في طلب العلم، حب استنساخ المخطوطات وقراءتها[5].

1 - خزائن ولاية أدرار:

تزخر واحات توات بثروة ثقافية عالية، منذ أقدم العصور، ومن جوانب مختلفة. ومن أهمها ما وجد مسطورا من مخطوطات ووثائق تاريخية متنوعة في مكتبات المساجد ولدى الأسر والأفراد، وهي تتعلق بمختلف المواضيع، كالبيوع والميراث والحبس والمراسلات، وتعود إلى مختلف الفترات.

وكانت حركة النسخ يستغرق فيها الكاتب شهورا وسنوات في كتابة المخطوطات ونسخها وبيعها، ونقل الثقافة العامة من جهة إلى جهة، ومن جيل

إلى جيل؛ حسب التجارة القديمة. وقد سجلت ازدهارها عبر العصور، وذلك عن طريق تجارة القوافل الصحراوية.

وفي هذا الصدد، يقول المؤرخ المرحوم أبو القاسم سعد الله: "الغالب أن الزوايا هي التي كانت ترعى المكتبات؛ لاتّصالها بالدين والعلم، وقد عُرفت منذ القدم بأنها سوق رائجة للكتب، وأنّ بعض عائلاتها الدينية قد كوّنت مكتبات معتبرة، وكانت صلة أهل توات بجامع القرويين وعلماء المغرب وعلماء إفريقيا وتلمسان قد جعلتهم في مكانة يغبطون عليها، إضافة إلى علماء توات الذين كانوا يؤلفون الكتب ويستنسخونها من بعضهم، أو من علماء آخرين"[6].

وتجدر الإشارة إلى أن جل الإنتاج الفكري والأدبي والديني قد ضاع من خزائن توات (ولاية أدرار)، وذلك بفعل عوامل الطبيعة القاسية، يُضاف إلى ذلك تعرض المنطقة إلى عملية النهب أثناء توغل الاحتلال الفرنسي في المنطقة. فقد أحصى (مارتن) كل الخزائن الشعبية للمخطوطات، وحمل معه الكثير منها، وألّف كتابه الموسوم بـ"أربعة قرون من تاريخ المغرب والصحراء ابتداء من سنة 1504م إلى سنة 1902م"[7].

ويمكن للباحث أن يصنّف خزائن إقليم توات (ولاية أدرار حاليا) حسب مناطقه الثلاث على النحو الآتي:

أولا - خزائن منطقة قورارة:

أ - خزانة المطارفة[8]:

ويوجد في هذه الخزانة حوالي ثمان مائة (800) مخطوطة، تشمل كل فنون العلم والمعرفة، وكثير منها لعلماء المنطقة، ومما تحتفظ هذه الخزانة، نذكر منها:

- شرح الرسموكي على لامية المجرادي، للرسموكي.
- نوازل السجلماسي، لابن هلال الفولاني.
- نوازل القباب، لعبد القادر الفاسي.
- شرح الملوي على ألفية ابن مالك، للملوي.
- تفسير القرآن، لابن عطية.

- نوازل المغارسة، لعبد الرحمن الفاسي.
- نوازل الحطاب على مختصر خليل.
- شرح الخرشي على خليل.
- الميارة الكبرى على ابن عاشر.
- الميارة الصغرى على ابن عاشر.

ب - خزانة سيدي الحاج بلقاسم[9]:

وتوجد هذه الخزانة بزاوية سيدي الحاج بلقاسم بتيميمون، وتضم أكثر من مائة مخطوط، وتشمل مواضيع مختلفة، كالقرآن وعلومه، والحديث وعلومه، والتوحيد، والعقائد، والنحو والصرف، وعلم المنطق، وعلم الفلك، وتضم أيضا تراجم لعدد من العلماء والفقهاء ومشايخ المنطقة.

ومن الخزانات الأخرى بمنطقة قورارة: خزانة زاوية الدباغ[10]، وخزانة بادريان[11]، وخزانة أولاد سعيد[12]، وخزانة فاتيس[13]، وخزانة تينركوك. وأغلب المخطوطات الموجودة بهذه الخزانات تشمل علوم الدين، وبعض تراجم لعلماء ومشايخ المنطقة المشهود لهم بالعلم والصلاح.

ثانيا - خزائن منطقة توات الوسطى:

أ - الخزانة البكرية بتمنطيط:

تُعد من أقدم وأغنى المكتبات الموجودة بالمنطقة، ومؤسسها الأول هو الشيخ سيدي ميمون بن عمرو (ت 890هـ-1485م)، وذلك في أواخر القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي)[14]. وقد بلغ عدد مخطوطاتها إلى ما يربو عن الألف مخطوط في شتى فنون المعرفة، وذلك في عهد مؤسسها الثاني الشيخ سيدي البكري (ت 1133هـ-1720م).

وظلّت الخزانة البكرية حوالي مدة ثلاثة قرون مجموعة وموحدة، يشرف عليها عالم من أبناء العائلة، ممن يشهد له عدول عصره بالتبرز في العلم والتفرد بالنجابة والتقوى، فيعمل جاهدا على إحاطتها برعاية فائقة مدققة، ولا يمنع منها منتفعا، ولا يُمكّن منها مبتدعا[15].

ب - خزانة ملوكة[16]:

وتضم هذه الخزانة ما يزيد عن ثلاثمائة مخطوطة، لكن الكثير منها تعرض للتلف والنهب، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

- الدرة الفائقة في ذكر سيد الخالقة، للسيد مسعود بن محمد.
- منهج البادية في الإنسانية العالية، لعبد الله بن محمد بن عبد القادر الفاسي.
- تحفة اللبيب في جمع الطرر المعلقة على شرح ابن النجيب، تحقيق الحاج ابن عبد الرحمان البلبالي.
- الغنية البلبالية[17]، للحاج عبد الرحمان الملوكي البلبالي.
- نوازل المعيار في فتاوى علماء إفريقيا والأندلس، للونشريسي.
- تبصرة الحكام في أصول الفقه ومناهج الأحكام، لابن أبّ[18].
- عيون المذاهب، لمجهول.

جـ - خزانة كوسام:

سطع نجم كوسام مع نهاية القرن الثالث عشر للهجرة (التاسع عشر الميلادي)، وأضحت بمرور الوقت مركز إشعاع علمي وحضاري يؤمه طلاب العلم، ويرجع الفضل في هذه المكانة التي تبوّأتها كوسام في تلك الفترة إلى أحد الأعلام البلباليين البارزين وهو العلامة سيدي عبد الله بن أحمد حبيب البلبالي (ت 1353هـ-1934م) وتقع هذه الخزانة بكوسام[19]، ويتولى شؤونها حاليا الشيخ سيدي محمد الطيب شاري، تضم في رفوفها ما يزيد عن مائتين وخمسون (250) مخطوطة، في شتى فروع المعرفة الإنسانية، وقد ضاع منها الكثير. وممّا تحتفظ به على سبيل المثال:

- كمال فتح المقيت في شرح المواقيت، لأحمد بن محمد بن عومر.
- الخزرجية في العروض والقوافي.
- العيون الغامزة على خبايا الرامزة، لمحمد بن أبي بكر بن عمر المخزومي الدماميمي.
- وسم المعاسي في شرح تحفة ابن عاصي على الأرجوزة، لمجهول.

د - خزانة بني تامر[20]: ومن مخطوطاتها نذكر:

- تفسير القرآن، للبغوي.
- التحفة العلية في آداب الدين والدنيا، لأبي الحسن علي بن حبيب.
- شرح المرفوق في المنطق، لمجهول.
هـ - خزانة زاوية سيدي حيدة[21] ببودة:

وتوجد هذه الخزانة بقصر بودة السفلانية، ومن مخطوطات هذه الخزانة، نذكر:
- مقدمة ابن أجروم، لابن أبّ.
- الزرقاني في الفقه.
- تحرير الكلام في مسائل الالتزام، لمجهول.

وعلى العموم، فإن أغلب هذه المخطوطات تتناول مواضيع مختلفة كالقراءات، والحديث وعلومه، العقائد وأصول الدين، التصوف، الفقه وأصوله، التاريخ. وتوجد أغلب هذه المخطوطات في حالة يرثى لها، وأوراقها تأثرت بعوامل الطبيعة وتقلبات الجو[22].

و - خزانة زاوية كنتة[23]:

وتميز مخطوطاتها بتناول العلوم الشرعية واللغوية، وتراجم للأعلام الكنتيين، ومن أهم مخطوطاتها:
- الطرائف والتلائد في مناقب الشيخين الوالدة والوالد، للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكبير، ويشتمل على تاريخ سيد المختار الكبير الكنتي وشيوخه، وقد تضمّن مقدمة وسبعة أبواب.
- فتح الودود في المقصور والممدود، للشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي، ويقع في (462) صفحة.
- النوازل، للشيخ باي الكنتي.

والغالب أن موضوعات هذه المخطوطات الموجودة بهذه الخزانة تدور حول علوم الشريعة الإسلامية واللغة والنحو والتراجم والتاريخ، وحسب الحديث الذي دار بيننا وبين القائم على هذه الخزانة[24]، وهو شيخ مدرسة سيدي أحمد

الرقادي، فإن أغلب المخطوطات قد ضاعت بسبب قساوة الطبيعة وعوامل التعرية، كما أن بعضها الآخر تعرض لعملية النهب عقب الاحتلال الفرنسي للمنطقة.

ز - خزانة زاوية الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي:

وقد تأسّست هذه الخزانة في غضون القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي)، وذلك بعد عودة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي من بلاد السودان الغربي. وكانت تضم كل مؤلفاته[25]، وهي توجد قرب ضريح الشيخ، وتحتوي على الكثير من المخطوطات، ونذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:

- أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي[26].
- البدر المنير في علوم التفسير، يدور حول علم التفسير.
- شرح مختصر خليل وحاشية عليه، سماها الإكليل لمغني النبيل على مختصر خليل.
- منظومة سماها منح الوهاب في المنطق المبلّغ للصواب، وعليها ثلاثة شروح له.
- فصل الخطاب في رد الفكر إلى الصواب، وتدور حول المنطق وهو شرح لأرجوزة منح الوهاب.

ومن الخزانات الأخرى بمنطقة توات الوسطى خزانة زاجلو، وتحتوي هذه الأخيرة على أكثر من سبعين مخطوطة في شتى العلوم الدينية والمعارف.

ثالثا - خزائن منطقة تيديكلت:

تحتوي منطقة تيديكلت على العديد من المخطوطات، وتعد خزائنها من أغنى وأخصب الخزانات الشعبية ثراءً بالمخطوطات، وكثير منها من إنتاج علماء المنطقة، ومن هذه الخزائن نذكر:

أ - خزانة السيد بن مالك عبد الكريم بأقبلي:

وتوجد بقصر ساهل، وتشتمل على عدة مخطوطات، منها ما هو بخط الجد الأعلى للفلانيين، السيد محمد بن مالك بن أبي بكر بن أيوب بن حماد بن جلول بن طلحة[27]، ومنها ما هو بخط الشيخ محمد بن محمد العالم[28].

وحسب التقاييد التي اطلعنا عليها في بعض حواشي مخطوطات الخزانة، تبيّن

لنا أن العديد منها قد جُلب إليها من طرف السيد عبد الرحمان بن الحاج أحمد حفيد الشيخ المؤسس، وبعض المخطوطات الأخرى هي بخط الشيخ حمزة بن الحاج أحمد، كما جلب إليها الشيخ محمد الحسن (ت 1352هـ-1933م) عدّة مجلدات. وتحتوي الخزانة على كتب مخطوطة اشتملت على شروح للحديث النبوي الشريف، وتفاسير للقرآن، ومؤلفات في الفقه والنحو. وبقي منها في الوقت الراهن ما يقارب مائتي (200) مخطوطة في الخزانة؛ بعد أن ضاع وتبعثر منها الكثير، بسبب الكوارث الطبيعية[29].

ومن مخطوطات هذه الخزانة، نذكر:

- منح الوهاب في رد الفكر إلى الصواب، لمحمد بن عبد الكريم المغيلي.
- شرح الميارة، للفاسي ومعه ألفية في غريب القرآن.
- شرح الولائي على نظم المكودي، بخط بن مالك سنة (1309هـ-1891م).
- بغية السالك في أشرف المسالك، لمحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمان.
- شرح ابن مهيب المسمى بالطريقة المثلى إلى الوسيلة العظمى، لمحمد النجيب بن محمد شمس الدين بن محمد النجيب بن محمد بن عبد الصمد.
- الجامع الصغير من حديث البشير، فرغ من تأليفه في (907هـ-1501م)، ونسخ في (1201هـ-1786م).

ب - خزانة زاوية شيخ الركب النبوي سيدي أبي نعامة الكنتي بأقبلي:

أسّسها الشيخ امحمد بن عبد الرحمان الملقّب بأبي نعامة، المولود سنة (1060هـ-1650م)، والمتوفي سنة (1163هـ-1749م).

وتشتمل خزانة الشيخ على قرابة ثلاثمائة مخطوط في فنون شتى، نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:

- كشف الشبهات بالبراهين والبيّنات، للشيخ المختار الكنتي الكبير.
- نصائح للشيخ المختار وولده محمد في التصوف.
- نسيم الرياض في شرح الشفاء للقاضي عياض.
- الديباج المرقوم في أصول علم النجوم.

- الرسالة الغلاوية، للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار، ولها ستة عشرة (16) صفحة.
- الكوكب الوقاد في فضائل المشايخ وحقائق الأوراد، للشيخ سيدي المختار الكبير.
- قصائد في الشعر الشعبي الديني تخص ركب الحجيج ومدح المصطفى، للشيخ ولد سيد الحاج الكنتي.
- كتاب الطرائف والتلائد، يتضمن أخبار الوالد والوالدة ومعه أخبار الأولياء والعلماء والأتقياء وبعض من أخبارهم للشيخ سيدي محمد بن الشيخ سيدي المختار الكبير وتفادياً للتطويل، أذكر أن الخزانة تحتفظ بعدد كبير من المخطوطات في الحديث، والعبادات، والمعاملات، ولا سيما مخطوطات فقه المذهب المالكي.

جـ - خزانة قصر المنصور(30) بأقبلي:

وقد أسّسها السيد الحاج محمد بن الحاج أعلي، أحد تلاميذ الشيخ المختار الكبير الكنتي، وتضم الخزانة ما يزيد عن عشرين مخطوطا في فنون مختلفة، منها على سبيل المثال:

- الكوكب الوقاد على شرح الأوراد، للشيخ المختار الكبير الكنتي.
- الجرعة الصافية والنفحة الكافية، للشيخ المختار الكبير.
- المقصور والممدود، للشيخ المختار الكبير الكنتي.
- المهجة من تلخيص البهجة في مناقب سيدي عبد القادر الجيلاني، للإمام نور الدين أبو الحسن علي ابن يوسف النحوي المقري اللّخمي.

وفي الخزانة مخطوطات كثيرة مجهولة المؤلفين في علوم شتى.

د - خزانة قصر أركشاش(31) بأقبلي:

تأسّست هذه الخزانة على يد السيد محمد التهامي، الذي يمتلك أبناؤه اليوم مقتنياتها وتضم عددا من المخطوطات، ولعل أهمها هو المصحف الشريف الذي يعرف بـ"تينغ بويا" بمعنى قتل بويا، وهو عبارة عن كتاب قرآن (كذا كتب

عنه)، وهو يقع في (480) صفحة، نسخه إسماعيل بن أحمد بن حسن الأزهري سنة (872هـ-1367م). وقد كتب في آخره: "ليعلم الواقف عليه أنّ هذا المصحف ملّكه الله للحاج محمد بن الحاج علي المايخاني أصلاً، عبيد ربه تعالى محمد الأمين بن علي بن محمد بن محمد بن الحاج محمد".

ويوجد عليه ختمُ لملك غير واضح الاسم هو الملك "الطام أبو سعيد تمرنغا"، وقصة تسميته بهذا الاسم أنّ متخاصمين لزمهما القسم فاتفقا أن يحلفا عليه، وكان الكاذب اسمه بويا فمات بعد الحادث، فسموا الكّاب بـ"تينغ بويا"، وهو محفوظ بطريقة جيّدة بمسجد أركشاش[32]. ويوجد بنفس الخزانة أيضا مخطوط:

- نضار الذهب في كلّ فن منتخب، للشيخ سيدي المختار الكبير الكنتي، والذي فرغ منه في عام (1278هـ-1861م).

هـ - خزانة الشيخ محمد باي بلعالم[33] بأولف:

وهي خزانة عصرية حديثة، أقامها الشيخ المرحوم محمد بن عبد القادر بلعالم الملقب بـ"الباي"، وقد حاول جمع أكبر قدر من المخطوطات، قصد تجميعها في مكان واحد، وذلك في محاولة منه للحفاظ عليها وصيانتها، ومن ثمّ تمكين الباحثين من الاستفادة منها. وتشمل تلك المخطوطات مواضيع في العلوم الدينية المختلفة، كالحديث وعلومه، التوحيد والعقائد، والتفسير والقراءات، والتصوف، والفقه المالكي على مختصر سيدي خليل. ويبدو من خلال تصفحها أن أغلبها قد نسخ في فترة ما بين القرنين العاشر والرابع عشر الهجريين (السادس عشر والعشرين الميلاديين). ومن أبرز مخطوطاتها، نذكر:

- بلوغ الغاية على الوقاية، للشيخ محمد بن بادي الكنتي، وهو في اللغة العربية يقع في (290) صفحة وأوراقه من الحجم المتوسط.
- روضة النسرين في مسائل التمرين (اللغة).
- النفحة الرندية على شرح التحفة الوردية (اللغة).
- الروض الخصيب في شرح نفح الطيب في الصلاة على النبي الحبيب، لمحمد بن الشيخ المختار الكبير الكنتي، انتهى منه في سنة (1219هـ-1804م)، ويقع

المخطوط في (690) صفحة. كما توجد في مدينة أولف خزائن أخرى، وهي ممتلكات أسرية، كخزانة أولاد بولحية في زاوية حينون، والتي أسّسها الشيخ محمد بولحية، وهي الآن بيد أولاده، وخزانة الشيخ بختي أحمد العالم[34]. ويذكر أن الشيخ أبا الأنوار بن عبد الكريم التنيلاني قد خلّف خزانة كتب، إلاّ أنها ليست متاحة للباحثين، ويجهل مكانها[35].

وللإشارة، فإن أغلب هذه المخطوطات الموجودة داخل الخزانات الشعبية والمؤسسات الدينية، قد تنامت مقتنياتها وتطورت بفضل العلماء الذين تعاقبوا على توات على مرّ الأزمنة والعصور، ولم تتوقف عملية جلب المخطوط، بل تخصّصت بعض المراكز في عملية النسخ[36]. وكانت تلك الخزانات مرتبطة ارتباطا وثيقا بوجود الزوايا التي انتشرت في كل مناطق إقليم توات (أدرار).

2 - خزائن ولاية بشار:

أ - خزانة الزاوية الزيانية القندوسية[37]:

تضم هذه الخزانة حاليا حوالي أربعة وثمانين (84) مخطوطة في شتى حقول المعرفة، كالمديح، والتصوف، والتاريخ والفقه المالكي والنحو والصرف، وعلوم الحديث، الخ. وممّا يؤسف له أن العديد من مخطوطات الزاوية المذكورة، قد تعرض إلى السرقة والتلف عبر السنون والأيام[38].

ب - خزانة زاوية كرزاز[39] بالدار البيضاء:

كانت تحتوي هذه الزاوية على حوالي مائة مخطوط، إلا أن أغلبها ضاع بعد إتلافه من طرف قوات الاحتلال الفرنسي في سنة 1957م. وقد تمكّن بعض القائمين عليها من تجميع عدد لا بأس به، وصل في مجموعه إلى حوالي خمسة وثلاثين مخطوطا، تشمل علم الحديث، والتصوف، والفقه المالكي، وتفسير القرآن، وكتاب في النوازل[40]. وهناك العديد من المخطوطات متفرقة حاليا على بيوتات البلدة ومشايخ وأتباع الزاوية.

وفي ختام هذه المحاولة، يمكن القول إنه بالرغم من إشاعة الثقافة التراثية في بعض المناطق (مجال الدراسة)، إلا أننا لم نتمكن من معرفة محتويات بعض

الخزائن الخاصة، ونتمنى أن تبذل الجهود وتتكاثف جميعها مستقبلا من أجل بعث ونشر محتوياتها وإتاحتها للدارسين والباحثين.

ثم إن المتصفح - اليوم - للمخطوطات المتبقية في الكثير من تلك الخزائن، يجد أن الزمن قد فعل فعلته بصفحاتها الأولى، إلى درجة التمزق لمجرد لمسها، لكن الغائب الأكبر أمام هذا الوضع هي العناية بما فلت من أنياب الدهر، وإخراجها من محبسها الذي لازمته لقرون، وإعادة ترميمها وفقا للمقاييس العلمية وإعادة نسخها، كي يتسنى للباحثين الاطلاع عليها وتحقيق ما يمكن تحقيقه منها.

ولنتساءل أخيرا: هل يمكن اقتراح بطاقة نموذجية لفهرسة المخطوط العربي تأخذ في الاعتبار كل المعطيات العلمية والتقنية الحديثة، قبل أن نحدد مفهوم الفهرسة تحديدا نهائيا يجمع عليه العلماء والمختصون، ويحظى بقبول كل المهتمين بالمخطوطات في جميع المراكز والمكتبات العربية والإسلامية؟

وفي اعتقادنا أنه لا يمكن اقتراح أي نموذج للبطاقة الفهرسية قبل تحديد مفهوم الفهرسة تحديدا علميا يتم في حدوده، وفقا لشروطه، وصف المخطوط العربي. لذا نوصي بضرورة العمل على مواصلة جرد وفهرسة مخطوطات كل الخزانات عبر التراب الوطني بصفة عامة، ومناطق مجال الدراسة بصفة خاصة. مع ضرورة التعاون بين المحققين والفهرسيين وحتى الأثريين، وذلك بغية الاستفادة من المخطوط بكل جوانبه، يضاف إلى جانب ذلك تنظيم دورات تدريبية حول ترميم المخطوط ورقا وغلافا، بالإضافة إلى العمل على تنظيم ندوات علمية تتناول علم المخطوطات بكل مجالاته، وإنشاء مشاريع بحث مع الأساتذة.

الهوامش:

1 - المراد بكلمة (خزانة) في لسان سكان مناطق الجنوب الجزائري: المكتبة الشعبية التي تحتوي على عدد من الكتب المخطوطة سواء أكانت هذه الخزانة داخل القصر أو في المسجد أو في بيت من البيوت.

2 - يذكر الدكتور مختار حساني "أن أغلب الواحات الصحراوية كانت تزخر بخزائن الكتب، وقد تحولت مقرات الزوايا بها إلى مدن مثل عين ماضي وتماسين وطولقا وأولاد جلال

وتيمون وأدرار ووادي الساورة". مختار حساني: تاريخ المخطوطات، ضمن أعمال الملتقى الثاني للبحث الأثري والدراسات التاريخية، أدرار 1994، ص 65-66.

3 - انظر، محمد عطا زبيدة: مكتبات المدارس، خزانة الكتب في العصرين الأيوبي والمملوكي، في أبحاث ندوة تاريخ المدارس في مصر الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، 1992، ص 221.

4 - مبروك مقدم: المخطوطات داخل الخزانات الشعبية بتوات وتيديكلت، أعمال الملتقى الثاني للبحث الأثري ودراسات التاريخية، أدرار 1994، ص 75-76.

5 - عبد الكريم عوفي: مراكز المخطوطات في الجنوب الجزائري، إقليم توات نموذجا، في مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، العدد 34، دبي 2001، ص 128.

6 - ينظر، أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص 371.

7 - للتأكد والتحقق راجع كتابه:

A.G.P. Martin : Quatre siècles d'histoire, Paris 1923.

8 - تبعد المطارفة - حاليا - عن مقر ولاية أدرار بـ99 كلم وتوجد هذه الخزانة بيد أبناء عبد الكريم بن عبد الكبير.

9 - يُعد الشيخ سيدي الحاج بلقاسم من أعلام القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). وكان يُعرف بشيخ ركب الحجيج، وتقام له اليوم مراسيم الزيارة (وعدة)، في إطار الاحتفال بأسبوع المولد النبوي الشريف، وهو احتفال منصوص عليه في أحباس الزاوية، يرثها الأبناء عن الآباء والأجداد كوعد سنوي لا يجب تجاوزه، وفيها ترفع جميع ألوية الأولياء الصالحين الذين شاركوه في الحفل التأسيسي لهده الزيارة، وما يعرف عن الشيخ أنه علم طريق الحجيج ومنازلهم لأبنائه (المتوفين)؛ ولموسم زيارة سيدي بلقاسم شهرة عالمية. ينظر، مولاي التهامي غيتاوي: سلسلة النواة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 2005، ج2، ص 12-17.

10 - توجد هذه الخزانة حاليا بيد السيد الدباغ أحمد بن محمد.

11 - توجد هذه الخزانة حاليا بيد السيد الصوفي محمد السالم.

12 - توجد هذه الخزانة حاليا بيد السيد الجوزي عبد الرحمن وبها أكثر من (200) مخطوطة.

13 - توجد هذه الخزانة حاليا بيد السيد أحمد بن العربي.

14 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 297. وانظر أيضا، عبد الحميد بكري، النبذة في تاريخ توات وأعلامها من القرن 9 إلى القرن 14هـ، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر 2005، ص 49.

15 - ويذكر أنه في سنة (1244هـ-1824م) قد تم تقسيم محتويات المكتبة بين أفراد العائلة قسمة تراضاها الجميع. فكانت في تمنطيط خزانة الشيخ سيدي أحمد ديدي، وخزانة الشيخ سيدي الحاج محمد القاضي، وخزانة الشيخ سيدي محمد الصالح.

16 - توجد هذه الخزانة بقصر ملوكة التابع حاليا لبلدية تيمي، يبعد عن مدينة أدرار بـ5 كيلومتر، وكانت ملوكة مقراً للعلماء، وقد برزت كمركز إشعاع علمي وحضاري مع منتصف القرن الثاني عشر الهجري (18م)، ويرجع الفضل في ذلك إلى الشيخ سيدي الحاج محمد بن عبد الرحمان البلبالي (ت 1244هـ). ينظر، جوهرة المعاني، ص 13. الرحلة العلية، ج1، ص 48. الصديق حاج أحمد: التاريخ الثقافي، ص 101. عبد الكريم عوفي: المرجع السابق، ص 124.

17 - تضمن هذا المؤلف مجموعة من النوازل وهي عبارة عن مجموعة من القضايا والفتاوى والمسائل المعقولة من سجلات القاضي عبد الحق بن عبد الكريم الذي شكل مجلس شورى من أربع فقهاء لمشاورتهم في القضايا التي تستشكل عليه. وكان بيد كل واحد منهم سجل يقيّد فيه أحكامه وفتاويه وقام الشيخ عبد العزيز بجمع أحكام السجل التي قيّدها والده وقام بترتيبها على حسب أبواب خليل (المرجع الفقهي المعتمد)، وتوجد نسخة من نوازل الغنية البلبالية في خزانة ملوكة وكوسام وأطلعنا الأخ عبد الحميد بكري على نسخة خاصة بخزانة جده سيدي أحمد ديدي بتمنطيط.

18 - نسب هذا الكتاب إلى الشيخ ابن أبّ المزمّري. وحسب اطلاعنا على مؤلفات الشيخ لم نعثر على عنوان هذا الكتاب ضمن مؤلفاته المخطوطة بخزانة الشيخ محمد باي بلعالم. ونرجّح أنه قد يكون خطأً في النسخ.

19 - كوسام حاليا تابعة لبلدية تيمي، وتبعد عن مقر الولاية أدرار بـ3 كيلومتر.

20 - تقع بني تامر شرق بلدة تيمي، وهي تابعة لبلدية تيمي، وتوجد هذه الخزانة بيد حفيده السيد مبدوبي امحمد، وقد أصاب هذه الخزانة التلف والضياع بسبب العوامل الطبيعية والبشرية، ولم يبق منها إلا الشيء القليل.

21 - يرجع تاريخ تأسيس الزاوية إلى القرن الحادي عشر الهجري (17م)، وقد أسسها الشيخ سيدي أحمد الملقب بأبي سبع حجات وكان من العلماء الذين نبغوا في العلم، التف حوله طلاب كثيرون، وكان يحضر مجلسه أكثر من مائة طالب، أسس سبع زوايا، أشهرها بقصره الذي سمي باسمه زاوية سيدي حيدة، تصغير أحمد، كان يقود الركب، وسمي بشيخ الركب، خلف مكتبة أوقفها على ابنه، فكانت من نصيب حفيده الشيخ سيدي محمد بن مبروك. ينظر، أحمد جعفري: محمد بن أب المزمري، ص 50. سلسلة النواة، ج1، ص 107. عبد الكريم عوفي: المرجع السابق، ص 127.

22 - عاين أحد الباحثين هذه الخزانة ولاحظ الحالة التي وصلت إليها فقال: أنها في حالة يرثى لها وهي من بين الخزائن التي تحتاج إلى تدخل لانقاد ما تبقى منها بعد ترتيب أوراقها المبعثرة في الخزائن. ينظر، مختار حساني: تاريخ المخطوطات، ص 70. وتوجد هذه الخزانة بيد السيد محمد جعفري.

23 - توجد هذه الخزانة بمقر زاوية كنتة التي تقع جنوب أدرار، وتبعد عن مقر الولاية بـ77 كلم.

24 - خزانة زاوية كنتة حاليا هي بيد أبناء وأحفاد الشيخ الحاج امحمد الكنتيه.

25 - مختار حساني: المرجع السابق، ص 68.

26 - هذا المخطوط قام بدراسته وتحقيقه الدكتور عبد القادر زبادية في كتابه الموسوم بـ: دراسة حول أسئلة الأسقيا وأجوبة المغيلي، الجزائر 1974. وانظر أيضا، مبروك مقدم: أجوبة الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي للأمير الحاج محمد بن أبي بكر أسقيا الكبير، ج2، دار الغرب، وهران 2002.

27 - محمد باي بلعالم: قبيلة فلان، ص 338.

28 - المرجع نفسه.

29 - حسب الحوار الذي دار بيننا وبين القائم على هذه الخزانة السيد بن مالك عبد الكريم، فقد ذكر أن الخزانة قد تضرّرت بالأمطار الغزيرة سنة 1965م لأن أغلب البنايات طوبية مبنية من (الطين) لا تقاوم شدة سقوط الأمطار الغزيرة. وكذا الأرضة التي أتت على الكثير من أوراق تلك الكتب الموجودة بالخزانة.

30 - وهي حاليا بيد الأستاذ امحمد لنصاري، ويسعى جاهدا إلى تنظيمها وإتاحتها للباحثين.

31 - أسّس قصر أركشاش سنة (683هـ-1284م)، وذلك حسب التقييد السالف الذكر.

32 - أثناء زيارتنا لقصر أركشاش بأقبلي بتاريخ 11 يناير 2006، أطلعنا إمام المسجد السيد الطالب لمين منصوري على هذا المصحف المحفوظ بطريقة جيدة رغم قدم تاريخ نسخه.

33 - هو الشيخ محمد باي بلعالم من مواليد بلدة (ساهل) بأقبلي سنة 1930، درس على يد والده الشيخ محمد بن عبد القادر بن محمد وعلى شيوخ كثيرين، منهم الشيخ مولاي أحمد الطاهري الإدريسي (ت 1399هـ-1978م)، وله ما يزيد عن ثلاثين مؤلفا بين نظم وشرح وتأليف، وكان يشرف على مدرسة مصعب بن عمير القرآنية الفقهية بمقر دائرة أولف ولاية أدرار. انظر ترجمته كاملة للشيخ محمد علي الأمين الشنقيطي وقد نشرت في كتابه: الرحلة العلية، ج2، ص 376-386.

34 - حسب ما أفادنا به أحفاده القائمين حاليا على الخزانة فإن السيد أحمد بن مبارك يكون قد

ولد بأولف خلال عام 1860م وأمه مباركة بنت أحمد الشعير. تعلم على يد والده الطالب مبارك وأخذ عن بعض علماء توات، وقد عرف عند عامة الناس في أولف باسم سيدي أحمد العالم لما عرف عنه من العلم والتقوى وقد نشأ في أسرة عرفت بالعلم والصلاح.

35 - بالرغم من إشاعة الثقافة التراثية في المنطقة إلا أننا لم نتمكن من معرفة محتويات تلك الخزانة التي كان لها دور رائد في الحركة الثقافية وتنشيط التعليم على يد الشيخ وتلاميذه في المنطقة وما جاورها.

36 - اشتهرت المدرسة القرآنية والفقهية ساهل أقبلي ببعض النساخ والخطاطين، وخاصة كتابة المصحف الشريف، وقد اعتنى علماؤها وطلبتها بنسخ القرآن الكريم وكتابته بواسطة الوسائل البسيطة الموجودة في ذلك الوقت (الدواة والقلم والكاغد)، ونذكر من هؤلاء النساخ المقرئ العلامة محمد عمار بن محمد بن الحاج أحمد بن محمد بن مالك (ت 1364هـ-1954م) الذي كان حافظا للقرآن الكريم وكان يمتاز بمهمة نسخ الكتب والمصاحف، وقد وجد في مذكراته التي يُسجّل فيها مخطوطاته أنه نسخ بقلمه خمسة وأربعين (45) مصفحا كاملا ونسخ الكثير من الأجزاء والأرباع. ينظر، قبيلة فلان: المرجع السابق، ص 54.

37 - القائم عليها حاليا هو السيد الطاهري امبارك، أستاذ بثانوية العقيد عثمان، منذ سنة 1996 إلى غاية يومنا هذا.

38 - لمعرفة محتويات الخزانة الزيانية القندوسية ينظر، عبد القادر بوباية: الخزانة الزيانية القندوسية نموذج محلي للحفاظ على التراث الوطني، المجلة الجزائرية للمخطوطات، العدد 5، جامعة وهران 2008، ص 214-218.

39 - تبعد مدينة كرزاز عن مقر مدينة بشار بحوالي 300 كلم إلى جنوب الولاية.

40 - عبيد بوداود: دور الزوايا في الحفاظ على التراث المخطوط زاوية كرزاز نموذجا، في المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد الأول، جامعة سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد، الجزائر 2009، ص 37-40.

References:

1 - ʻAwfī, ʻAbd al-Karīm: Marākiz al-makhṭūṭāt fī al-janūb al-jazāirī, Majallat Afāq, N° 34, Dubai 2001.

2 - Bakri, Abdelhamid: An-nubdha fī tārīkh Touāt wa aʻlāmiha, Dār al-Houda, Ain M'lila 2005.

3 - Boudaoud, Abid: Dawr az-zawāyā fī al-ḥifāẓ ʻalā at-turāth al-makhṭūṭ, Al-Majalla al-Maghāribiyya, N° 1, University of Sidi Bel Abbes, Maktabat al-

Rachad 2009.

4 - Ghitawi, M. Tuhami: Sisilat an-nawāt, ENAG, Alger 2005.

5 - Martin, A. G. Paul: Quatre siècles d'histoire, Paris 1923.

6 - Mokadem, Mabrouk: Ajwibat ash-Sheikh Muḥammed ben ʻAbd al-Karīm al-Maghīlī, Dār al-Gharb, Oran.

7 - Saâdallah, Abou el-Kacem: Tārīkh al-Jazāir ath-thaqāfī, Alger.

8 - Zabadia, Abdelkader: Al-khizāna az-ziyyaniyya al-qundusiyya, Al-Majalla al-Jazāiriyya li al-Makhṭūṭāt, N° 5, University of Oran 2008.

9 - Zabadia, Abdelkader: Dirāsa ḥawla as'ilat al-'asqiyya wa ajwibat Al-Maghīlī, Alger 1974.

10 - Zubayda, Muḥammad ʻAṭṭā: Maktabāt al-madāris, Al-Hay'a al-Miṣriyya li al-Kitāb, Cairo 1992.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 39 - 53
ISSN 1112-5020

منهج الشيخ أطفيش في كتابه الكافي في التصريف
قراءة في المباحث الصرفية

د. عبد القادر شارف
جامعة الشلف، الجزائر

الملخص:

يعد علم الصرف من العلوم الأساسية التي قامت في خدمة اللغة العربية، وهو يحتل المنزلة الأولى من حيث الأهمية في الدرس اللغوي القديم والمعاصر، وقد سماه بعض العلماء علم التصريف، وهو علم تعرف به كيفية صياغة أبنية الكلام واشتقاقه، ولا ضير في أن شيخنا محمد بن يوسف أطفيش قطب المغرب الإسلامي في العصور الحديثة أولاه عناية وأهمية خلال مسيرته العلمية، وذلك من خلال كتابه (الكافي في التصريف)، وسنحاول في هذا الإطار التحدث عن نوع المادة التي ضمها هذا الكتاب من حيث الجمع بين النحو والصرف أو استقلال أحدهما عن الآخر، ومن حيث موقع الصرف فيه، كما سنتعرض إلى المباحث الصرفية أسلوباً لعرضه مع المقارنة واستخلاص الأصول التي منها انطلق النحاة والصرفيون لتأليف كتبهم، ثم نخلص إلى إبراز النتائج.

الكلمات الدالة:

علم الصرف، اللغة العربية، النحو، الشيخ أطفيش، الكافي.

Methodology of Sheikh T'fayech in his book Al Kafi fi al Tasrif
Reading in morphological subjects

Dr Abdelkader Charef
University of Chlef, Algeria

Abstract:

Morphology is one of the basic sciences that have been established in the service of the Arabic language, and it occupies the first place in terms of importance in the ancient and contemporary linguistic lesson. And some scholars called it science of conjugation, which is a science in which you know how to formulate and derive structures of speech. There is no harm in the fact that our Sheikh Mohammed ben Youscef T'fayech, the pole of the Islamic Maghreb in

تاريخ النشر: 2015/9/15
charefabdelkader@yahoo.fr

modern times, gave him attention and importance during his scientific career, through his book (Al-Kafi fi al-Tasrif). In this context, we will try to talk about the type of material that this book included in terms of the combination of grammar and morphology or the independence of one from the other, and in terms of the location of the morphology in it. We will also discuss morphological investigations as a method for presenting it with comparison and extracting the principles from which grammarians and morphologists set out to write their books, then we will conclude to highlight the results.

Keywords:

morphology, Arabic language, grammar, Sheikh Tfayech, al Kafi.

تكثر المؤلفات والمصنفات النحوية والصرفية كثرة يقف منها المطلع موقف المتأمل والمتسائل لهذه الكثرة، أفي كل هذه المؤلفات جديد لم يكن في غيرها، أم أن الجديد غير المادة، وهو أسلوب العرض والتناول والترتيب، ولهذا كان هذا البحث، فهو يتحدث عن مُصَنف جزائري، دارت به الألسن في المشرق والمغرب حتى صار دربا من دروب الإبداع، هذا المصنف هو: "الكافي في التصريف" للشيخ أمحمد بن يوسف أطفيش.

ولد الشيخ أَمْحَمْدْ - بفتح الهمزة أولا وإسكان الميم بعدها- بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل بن محمد بن عبد العزيز بن بكير الحفصي[1]، أطفيش الشهير بقطب المغرب سنة (1236هـ-1818م) بغرداية[2]، على ما عرف من نسبه إلى بني يزقن.

وفي الرابعة من عمره توفي والده، وتركه يتيما تحت كفالة والدته السيدة مامه سَتي بنت الحاج سعيد بن عَدون بن يوسف بن قاسم بن عمر بن موسى بن يَدر من عشيرة آل يَدر المشهورة ببني يزقن[3].

توسمت الوالدة في ولدها بوادر النبوغ، فعهدت به إلى أحد المربين لحفظ القرآن، نختمه وحفظه وهو ابن ثمان، ففتح له مجال العلم، وسارع إلى دور العلماء وحِلَق الدروس بالمسجد، فأخذ مبادئ النحو والفقه عن أخيه الأكبر: إبراهيم بن يوسف، وتلقى مبادئ المنطق عن الشيخ سعيد بن يوسف[4].

نشأ القطب عصاميا، لم يسافر للدراسة خارج موطنه، وجعل دأبه الحرص على اقتناء الكتب واستنساخها، يجتهد في طلبها واشترائها من كل البلدان، رغم قلة ذات اليد، وصعوبة الاتصال، فتجمعت لديه مكتبة غنية، تعد فريدة عصرها بالنظر إلى ظروف صاحبها، وبعده عن مراكز العلوم والعمران، ومما ساعده على التحصيل اقتناؤه لبعض خزائن العلماء، منها خزانة الشيخ ضياء الدين عبد العزيز الثميني(5)، وقد تزوج امرأة علم، تملك مكتبة ثرية ورثتها عن أبيها، وما كاد يبلغ السادسة عشر، حتى جلس للتدريس والتأليف، ولما بلغ العشرين أصبح عالم وادي ميزاب(6)، ثم بلغ درجة الاجتهاد المطلق في كهولته.

أنشأ القطب معهدا للتدريس ببني يزقن، تخرج فيه علماء ومصلحون ومجاهدون، انبثوا في أقطار المغرب والعالم الإسلامي، وانبثت تراجمهم في ثنايا هذا المعجم، له منهج في التدريس يعتمد على استغلال الوقت، والتركيز في التلقين، تستمر دروسه طيلة أيام الأسبوع، من الضحى إلى الزوال، إلا يوم الجمعة، ثم يزيد دروسا في المساء بعد العصر، ولا يدرس في الليل إلا الغرباء والنجباء والمتفوقين؛ لأنه كان يخصص الليل للتأليف والإجابة عن الرسائل والاستفتاءات المتهاطلة عليه؛ وكان غزير المادة، طويل النفس، متفانيا في العلم، يدرس أحيانا أحد عشر درسا مختلفا في اليوم(7).

بهذا المنهج في التعليم، والسعة في العلم، انهال عليه الطلبة من مختلف الأقطار الإسلامية، وصدروا عنه، وكلهم رجال عاملون في مختلف مواقع الحياة؛ تأليفا، وتعليما، وقيادة، وقضاء، وإصلاحا.

واتسع له العمر، ليترك هذا التراث الجليل، فقد عمر ستة وتسعين عاما(8)، وكان حريصا على الكتابة، لا يتركها في حضر ولا سفر، وصفه تلميذه أبو اليقظان بأنه "لا يعرف إلا في تدريس علم، أو تأليف كتب"(9)، فألف في بني يزقن، والقرارة، ووارجلان، وبريان، والحجاز، وفي السفينة قاصدا الحج، وشملت تآليفه مختلف فروع المعرفة، في المنقول والمعقول، تاركا بذلك تراثا ضخما متنوعا بتنوع ثقافته في علم التفسير، والتجويد والقراءات، والحديث، والكلام والتوحيد والفقه

وأصوله، والتاريخ والسيرة النبوية، والمنطق، والفلك والطبيعيات، واللغة بما فيها من نحو وصرف وعروض، وبلاغة وشواهد، وخط، ومن بين ما ألف (الكافي في التصريف)، وهو محور دراستنا.

إن هذا الكتاب، بمجرد النظر إلى عنوانه يتضح للقارئ أنه في علم الصرف، بيد أنه لم يرد ذكر اسم (الكافي في التصريف) في كتاب من الكتب المترجمة للشيخ محمد بن يوسف أطفيش[10]، فهو من المؤلفات التي اكتشفت حديثا، ومما يثبت اسم الكتاب ما ورد في مقدمة المؤلفين: "وسميته بالكافي والله الولي المعافي"[11].

والكافي في التصريف عبارة عن مخطوط، من نسخ إبراهيم بن صالح، وهو محفوظ في مكتبة الشيخ صالح بن عمر العلي ببني يزقن بغرداية، وقد كتبت هذه النسخة بخط مغربي جيد مقروء، خالية من تاريخ النسخ، وبهوامش بعض صفحاتها استدراكات لبعض العبارات والألفاظ الساقطة من المتن، وهي بخط المتن نفسه، وعلى الصفحة الأولى دُونَ عنوان الكتاب بخط مخالف للمتن وهامشه[12].

وتعد هذه المدونة من المدونات العريقة التي أنجبتها الساحة العلمية الجزائرية، المنتسبة إلى العلامة الجليل الشيخ أطفيش كما ورد في خطبته من المخطوط يقول: "قال الشيخ العالم الماهر فريد العصر بدر الدين أستاذنا الحاج أمحمد بن الحاج يوسف، وكذا ما تضمنه المخطوط من إحالات على كتب هي للقطب أطفيش من مثل: (شرح لامية الأفعال)، و(حاشية على المرادي)[13]، حيث لم يورد المؤلف أسباب التأليف فيها كما فعل في كتبه الأخرى، إلا من خلال ما أورده في خطبة المخطوط من كونه مؤلفا "ينتفع به المبتدئ فإلى غيره يهتدي"[14].

والسبب في تأليف هذا المصنف الجزائري يعود إلى قلة المصنفات الصرفية التي تتناسب ومستوى المبتدئين في التعليم في معهده، فأغلب الكتب الموجودة هي لذوي الاختصاص، أضف إلى كونها من المطولات، فألف أطفيش مختصرا

تعليميا ميسرا بأسلوب بسيط يتناسب مع مستوى هذا الصف، فضلا عن أن علم الصرف من العلوم الأساسية التي قامت خدمة للغة العربية، فهو يحتل المنزلة الأولى في خدمة هذه اللغة من حيث الأهمية، فرأى المؤلف أنه من الضروري، بل الواجب التأليف في هذا الباب، وتعليمه وتعلمه، حيث يقول: "رأيت علم التصريف فرضا من فروض الكفاية، وكنزا يجب القصد إليه بأكمل العناية"(15).

كما أن انصراف الناس عن تعلم هذا الفن، بسبب جهلهم له، حيث نسوا أنه لُب العلوم كلها، يقول أطفيش: "رأيت أهل هذه البلاد ما والاها جاهلين له كل جهل، وغامضا عنهم كل بحث من مباحثه صعب أو سهل، لجهلهم فوائد العلم صغارا، واستنكافهم عن تعلمه كبارا"(16)، وهو ما دفعه إلى التقديم للكافي بمقولة ترغيبا في تعلمه، حيث يقول: "الصرف أم العلوم"(17)، وفي هذا الصدد يقول ابن عصفور: "فإني لما رأيت النحويين قد هابوا، لغموضه، علم التصريف، فتركوا التأليف فيه والتصنيف، إلا القليل منهم فإنهم قد وضعوا فيه ما لا يُبرِدُ غليلاً، ولا يُحصل لطالبه مأمولاً، لاختلال ترتيبه، وتداخُل تبويبه، وضعتُ في ذلك كتاباً رفعتُ فيه من علم التصريف شرائعَه، ولكتُه عاصيَه وطائعَه، وذللتُه للفهم بحسن الترتيب، وكثرة التهذيب لألفاظه والتقريب"(18).

وواضح أن ابن عصفور جعل حسن الترتيب يذلل الفهم، فجعل الترتيب الحسن هدفاً للتأليف، إذ إن أصول العلم قد تقررت، ولم تكن الإضافة بالقدر الذي يسمح بتأليف كتاب جديد غير أن الذي يُغري بالتأليف هو محاولة الوصول إلى ترتيب جديد يُعين على الفهم وبخاصة للمتعلمين، وهو الذي رام إليه أطفيش من خلال كتابه المختار.

ولا ضير في أن تقدم النحو على الصرف في كثير من المؤلفات، فذلك له أسبابٌ أخرى، ولا يعكس ذلك قلة الاهتمام بالصرف، فالصرف يمس الجانب الأول في التركيب والكلام، وهو بنية الكلمة، والنحو يمس جانب التركيب، وهو تالٍ للبنية، ولهذا فالخطأ في البنية غير ظاهر؛ ولأجل هذا يستمر الخطأ، أما النحو فإنه يُحتال على ذلك بالتسكين، والخطأ مع هذا ظاهر غير مستمر.

ولم يكن هذا النهج شائعًا بين النحاة والصرفيين، ولعلهم جعلوا الصرف متأخرًا في دراسته لصعوبته، أو لأن طلبه يحتاج إلى عقلية أقوى مما يحتاجه النحو، أما من ناحية التسلسل المنطقي فإن الصرف يرتبط بالمفردات، وهو أمرٌ سابقٌ للتركيب، لأن الصحة في تركيب الجملة ينبغي أن يسبقها صحة المفردات، وهو اهتمام الصرف.

ولعلم الصرف أهمية قصوى في الدرس اللغوي القديم والمعاصر، وقد سماه بعض العلماء علم التصريف كما هو الحال عند محمد بن يوسف أطفيش الذي سار على هذا النهج، وأيد بعض العلماء كابن مالك (ت 672هـ) المصطلح الأول، لأنه الأصل في التسمية ومختصر أكثر من (التصريف) ومواز للفظة (النحو)، وهو اللفظ الشائع اليوم، والمتقدمون من علماء العربية كالخليل (ت 175هـ)، وسيبويه (ت 180هـ) لا يصطلحان عليه (التصريف) ولا (الصرف) لأن مسائله كانت عندهما متداخلة في علم النحو[19].

والصرف والتصريف في اللغة أصلهما مصدران لصَرَفَ وصَرف، ويدلان على معانٍ منها: التقليب، والتحويل، والتغيير، يُقال: "صَرَفْتُ فُلانًا عن وجْهه، وَصَرَفْتُ الصبيان: قلبتهم، وقالوا: وصَرَف اللهُ عنك الأذى أي: حوله من وجه إلى وجه، ومن حال إلى حال، وتصريف الأمور، أي: تحويلها من مكان إلى مكان، وتصريف الآيات، أي: تَعْيينها في أساليب مختلفة وصور متعددة"[20]، ومن ذلك قوله تعالى: "وَتَصْرِيفِ الرِيَاحِ وَالسحَابِ المُسَخرِ بَيْنَ السمَاءِ وَالأَرْضِ"[21].

وقد استعمل "التصريف" مصطلحا لهذا النوع من الدراسة ليدل على معنى التحويل والتغيير والتبديل، فجاء مرة بلفظ المجرد، ومرة أخرى بلفظ المزيد، بيد أن المصطلح الأول أبلغ في معنى التغيير من الثاني، والعكس في معنى التحويل والتقليب، والأفضل تسميته بالتصريف، لأن فيه تصرفاتٍ كثيرة، فالمناسب لفظ يدل على المبالغة والكثرة[22].

والتصريف علم تعرف به كيفية صياغة أبنية الكلام واشتقاقه، وهو عند

النحاة "تنوين يلحق الاسم، يجعلونه دليلا على تمكن الاسم في باب الاسمية"[23]، وهو تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة، لا تحصل تلك المعاني إلا بهذا التغيير، وذلك كتحويل المصدر "قطْع" إلى الفعل الماضي "قَطَعَ"، والمضارع "يَقطَعُ"، والأمر "اقْطَعْ"، وغيرها مِما يمكن أن نتوصل إليه من مشتقات تتصرف عن الكلمة الأصل كاسمي الفاعل والمفعول، والصفة المشبهة، وغيرها، وهو إلى جانب ذلك علم يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها، أو من حيث ما يعرض لها من صحة، أو إعلال، أو إبدال[24].

ولم يرد عن النحاة الأوائل تعريفا جامعا مانعا لعلم الصرف، وغاية ما عرف به هذا العلم ما ورد عن ابن الحاجب في حاشيته حيث قال: "التصريف علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب[25]، وقد ناقش شارح (الرضي) في شرحه للشافية التعريف السابق، وبين أوجه قصوره، كما عرفه ابن جني بقوله "أن تأتي إلى الحروف الأصول فتتصرف فيها بزيادة حرف، أو تحريف بضرب من ضروب التغيير، فذلك هو التصرف فيها والتصريف لها"[26].

ونشير هنا إلى أن القدامى لم يفرقوا بين الصرف والتصريف، فقد ورد هذان المصطلحان متناوبين في نفس المواضيع للدلالة على أمر واحد، وقد حاول بعض الباحثين العرب أن يفرق بين الصرف والتصريف، وخَص (الصرف) بالمعنى العلمي، و(التصريف) بالمعنى العملي[27]، ومَيَزَ بعضهم بين المصطلحين على أساس آخر، فجعل الصرف يختص بالأسماء المتمكنة، والتصريف بالأفعال المتصرفة[28].

وأول كتاب تحدث عن التصريف هو لسيبويه (ت 180هـ)، وذلك في باب (ما بنت العرب من الأسماء والصفات والأفعال غير المعتلة والمعتلة، وما قيس من المعتل الذي لا يتكلمون به، ولم يجيء في كلامهم إلا نظيره من غير بابه)[29]، وهو الذي يسميه النحويون التصريف والفعل.

ومعنى التصريف عند سيبويه على هذا هو تغيير الكلمة من وزن إلى وزن

آخر، سواء أكان ذلك من المعتل أم من غير المعتل، على نسق كلام العرب الذي تكلموا به في غير باب المعتل أو غير المعتل، بمعنى: أن يُقاس الصحيح على وزن للمعتل لم يأت الصحيح عليه، والعكس أيضًا، وهذا يكون في مسائل التمارين والتدريبات؛ لترويض قوانين البدل والقلب والحذف، ومعرفة الأبنية، والميزان الصرفي، وهذا هو التصريف عند سيبويه، وما معرفة قوانين البدل والحذف والقلب إلا لِتُعين على مسائل التصريف، وإلا فهي ليست تصريفًا.

وقد سار أطفيش على الطريق الذي نهجه علماء البصرة، وذلك في مسألة أصل الاشتقاق برجوعه إلى المصدر(30)، فهو يعد من الأوائل الذين خصصوا للأبنية الصرفية كتباً مستقلة في الجزائر، وكتابه (الكافي في التصريف) دليل واضح في ذلك، فهو كتابٌ نفيسٌ جمع فيه موضوعات التصريف، وصاغها صياغة مستقلة إلى أبعد حدود الإتقان، وقد حظي هذا الكتاب بشروحات من المؤلف، الذي ألمع في مقدمته أن على طالب النحو أن يبدأ بتعلم الصرف قبل أن يتوجه إلى تلقي النحو، وهو ما دفعه إلى التقديم للكافي بمقولة ترغيبا في تعلمه، حيث يقول: "الصرف أم العلوم، والنحو أبوها، شبهوا الصرف بالأم من حيث التولد، فكما أن الأم سبب لتولد الأولاد، كذلك علم الصرف سبب لتولد الكلمات، والصرف أصل للكلمات، كما أن الأم منشأ للولد، وهي أيضا أصل له، لأن ماؤها يخلط بماء الأب"(31)، وهو المنحى الذي سار فيه قبله علماء أجلاء أولوا عناية مركزة لعلوم اللغة بعامة، والصرف بخاصة أمثال الخليل، وسيبويه، وأبو علي الفارسي، والسيرافي، والمازني، وغيرهم، وفي هذا الباب يقول ابن جني: "التصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلم الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحواله المتنقلة... وإذا كان ذلك كذلك، فقد كان من الواجب، على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف، لأن معرفة ذات الشيء الثابتة ينبغي أن تكون أصلاً لمعرفة، حاله المتنقلة، إلا أن هذا الضرب من العلم، لما كان عويصاً صعباً، بدئ قبله بمعرفة النحو، ثم جيء به بعد ليكون الارتياض في النحو مُوَطئاً للدخول فيه، ومعيناً على معرفة أغراضه..."(32).

وقد ظل علماؤنا القدامى، يطلقون النحو على ما يشمل الصرف، حتى الذين وضعوا كتباً مستقلة في الصرف، كما هي الحال عند أطفيش ومن جاء قبله، وبعده من العلماء، حيث اشتمل النحو عندهم على الأصوات والصرف والنحو والدلالة، وهذا يدل على فهمهم العميق لمفهوم النحو ووظيفته.

قدم أطفيش إلى علم الصرف إضافات حقيقية، تمثلت في أنه أول من وضع كتاباً مستقلاً في الصرف في الجزائر، فضلاً عن كثير من الآراء المتفردة، لذلك كان موقف علماء التصريف منه، موقف الوارد الناهل، فراح كل منهم، يأخذ منه ما يلائم مذهبه، وبذلك اختلفت درجة التأثر من عالم إلى آخر، والمطلع على خطبة (الكافي) تستوقفه إشارة المؤلف إلا محتوى كتابه من خلال عبارته: "وفيه مقدمة وسبعة أبواب، ولم يزد على ذلك شيئا تحبيذا في الاختصار"[33]، تناول في المقدمة تعريف الصرف والنحو والاشتقاق، محاولا الإحاطة به لكونه مدخلا هاما لفهم المشتقات، والمشتقات في (الكافي في التصريف) تشكل مادةً غزيرة للتوليد الدلالي في الصرف العربي؛ فهي تمد المفردات والسياقات بدلالات هامة، وعن طريق ألوان من التصريف تتولد مفاهيم لا يمكن الوقوف عليها من دونه، وتكاد معظم أشكال التوليد والارتجال في اللغة تنحصر في الصيغ الصرفية، وهذا التوليد مشروط بصحة المعنى، فالصيغة صالحة للتوليد بناءً على ما تدل عليه من معانٍ أو بناء على ما يسمح به المعنى، ويقرر تمام حسان: "أن العناصر القابلة للتحول والتطور في اللغة هي المفردات ذات الصيغ، فتطور اللغة دائماً يأتي عن طريق المفردات تعريباً أو توليداً أو ارتجالاً أو ترجمة، ولا يأتي عن طريق إضافة حروف أو ظروف أو ضمائر أو إضافة صيغ صرفية جديدة"[34]، أما الباب الأول نخصه للمصدر، لأنه الأصل في الاشتقاق عند البصريين، وعند صاحب الكتاب، وقد قسم أطفيش هذا الباب إلا أربعة عشر فصلا، تناول فيها الحديث عن أبنية المصادر، والأفعال، والمشتقات من الأسماء والأفعال، وأما الباب الثاني فجعله للمضعف، عرفه، وبين موقعه بين الصحة والإعلال، وذكر أبوابه، إلى أن وصل إلى الإدغام وما يتعلق

به، وأما الباب الثالث نخصه للمهموز، وفيه ثلاثة فصول عرض فيها أبواب المهموز، وكيفية كتابة الهمزة، وأما الباب الرابع فجعله للمثال، عرفه وعدد أبوابه، ذاكرا إعلاله، وأما الباب الخامس نخصه للأجوف، وضمنه ثلاثة فصول، عرض فيها حكمه قبل الإسناد وبعده، وإبدال الواو والياء همزة، وكيفية صوغ المشتقات فيه، وأما الباب السادس تضمن موضوع الفعل الناقص، عرفه وعدد أبوابه، وكيفية تصريفه، والمشتقات منه، وحوى هذا الباب فصلا واحدا في الإبدال، حيث عرفه، وذكر حروفه وما يبدل منها، وأما الباب السابع، فجعله للفعل اللفيف بنوعيه، عرفه، وذكر الأمر منه، وتوكيده، والمشتقات منه، وحكم الجمع بين الإعلالين، وختم الكتاب بالحديث عن حكم توكيد الفعل المتصل به، وواو الجماعة، أو ياء المخاطبة.

وواضحٌ تسلسل الأبواب الصرفية عند أطفيش وفق رؤية واضحة، وارتباطها بمنهج قوي عنده، وأنه يسير في كتابه وفق ترتيب ارتضاه وقصده، وهذا الترتيب الذي انتهجه أطفيش في كتابه ترتيب بديع، ولهذا فلا غرابة أن نجد هذا الترتيب هو السائد في كثير من المصنفات الصرفية قبله، وبعده، ولهذا كان أطفيش في ترتيب الأبنية الصرفية رائدًا لم يُسبق إلى هذا الترتيب والتنظيم في الجزائر.

ومع هذا الترتيب الذي ذكرناه إلا أن الأبواب التي أوردها أطفيش لا تخرج أبدًا عما ذكره النحاة القدامى، ولهذا فكتب القدامى أشمل وأوسع مما ذكره أطفيش، فهو لم يرد إضافة جديدة إليها، ولكنه درسها واستوعبها، فأراد أن يقدم كتابه في صورة أخرى تناسب المتعلمين، وتسهل لهم الطريق إلى تعلم التصريف، ولهذا جاء كتابه مختصرًا موجزًا بعيدًا عن الإسهاب والشرح والتطويل، وتبدو الطريقة الاستطرادية هي الغالبة في تأليف الكافي، وهذا ما لا نجده جلياً عند أطفيش، الذي يميل إلى الاختصار في كثير من الموضوعات التي يتناولها، فلم نلمح استطراداً سوى في موضوعات الإعلال والإبدال وإدغام المتماثلين.

عُنِيَ أطفيش بالصرف عناية فائقة، فكانت له آراءٌ صائبة، وكان مغرماً بإثارة المسائل الصرفية في المجالس التي يحضرها، فإذا كان كتاب (الكافي في

التصريف) يعد أول كتاب مدرسي في المدرسة الجزائرية، فإنه يمثل خطوة متقدمة في ميدان الدراسات الصرفية، وقد شكل المؤلف مذهباً مستقلاً، له آراؤه التي يؤخذ بها في موضعٍ معين، إذا وافقت مذهب الخليل، وسيبويه، والفارسي، وابن جني، وهؤلاء كثر.

وقد فاق أطفيش معاصريه في المنهج التعليلي، فالخفة والثقل أصلين أساسين لمعظم تعليلات أطفيش، فهو ينوع في تعليله الظواهر الصرفية التي يتناولها، فلا نجده يقف أمام ظاهرة صرفية، إلا متناولاً إياها بالتعليل، فلا تعجزه مسألةٌ، مهما شذت، في الوقت الذي نجد فيه الكثير من العلماء الجزائريين يسلم بما لم يستطيع تعليله، وقد صدق المازني حين قال: "واعلم أن العرب يحذفون الشيء، وفي كلامهم ما هو أثقل منه، ويستثقلون الشيء، وفي كلامهم ما هو أثقل منه مما يتكلمون به، فعلوا هذا لئلا يكثر في كلامهم ما يستثقلون، وكل ما فعلوا فله مذهبٍ وحكمة، فضع الأشياء حيث وضعوا، واتقِ ما اتقوا وقس على ما أجروا تُصبِ الحق إن شاء الله"[35].

وقد انتهج أطفيش من خلال كتابه (الكافي في التصريف) طريقة الاعتماد على شرح الألفاظ باستعمال أسلوب الإطناب، فيورد معاني عِدة للفظة الواحدة، كون هذا المؤَلَف تعليمي بالدرجة الأولى، كما يتجنب التكرار في بعض المسائل المتعلقة بالصرف، باللجوء إلى الاختصار، فضلا عن الاستطرادات التي نجدها في الجزء الخاص بالمشتقات، كما نجده كثيرا لا ينسب النصوص إلى أصحابها، وأوردها مسبوقة بعبارة: "قال بعضهم، وقال بعض، وقيل، وقالوا، وعن بعض، وعن بعضهم، وذكر بعضهم"[36]، وهو بذلك يخالف المنهج المتبع في البحوث الأكاديمية.

ويبدو أن أطفيش كان يهدف من وراء ذلك شغل المتعلم المبتدئ بالنصوص أكثر من مؤلفيها، وهو المرام إليه في الكتب المدرسية الحديثة.

ولمحمد بن يوسف أطفيش عدة كتب في مختلف العلوم، وقد استقى من بعضها لوضع كتابه (الكافي في التصريف)، وكان لمصنفه (شرح لامية الأفعال

لابن مالك الأندلسي) حصة الأسد، وهو عبارة عن منظومة في الأفعال ومصادرها وما اشتق منها، شرحها وأعربها، وجمع فيها آراء مختلفة من مصادر متنوعة(37)، أضف إلى ذلك كتابه (حاشية في النحو) وهو حاشية على شرح المرادي على ألفية ابن مالك(38)، وكتاب (حاشية التمرين)، ويقصد بها (تمرين الطلاب في صناعة الإعراب) للشيخ خالد بن عبد الله الأزهري(39)، و(حاشية على شرح الأجرومية بشرح يحي بن أبي القاسم الغرداوي)(40)، و(حاشية على شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام الأنصاري)(41)، و(حاشية على قطر الندى وبل الصدى لابن هشام الأنصاري)(42)، وغيرها.

والحق أن الكافي في التصريف لأطفيش من أَجلِ الكتب الصرفية الجزائرية موضوعا للدراسة والفحص والتنقيب، حيث أنه يجمع بين دفتيه مادة لغوية تُعِينُ المُتعلم المبتدئ على خوض غمار البحث، ويشق له الطريق لمعرفة قواعد اللغة العربية، ومن ثم تطمئن النفس ويرتاح البال، وكان أطفيش بهذه النظرة رائدًا في مجاله، ولتسلسلها المنطقي الذي ابتعد عن الحشو العشوائي حظي كتابه هذا بالإقبال الكبير، فحققه ودرسوه أساتذة وطلبة، ودرس عليه ودرسه خلقٌ كثير.

وكان حرص أطفيش بهذا المؤلف الذي وضعه هو ضبط اللغة، وتقريب قوانينها وقواعدها إلى أفهام الناس وبخاصة المتعلمين، كما لا يخفى سعيه إلى إبراز ما تكنه هذه اللغة من إعجاز وبيان، ولأجل ذلك توسع في دراسة الظواهر اللغوية عامة، والصرفية على وجه الخصوص، واستطاع تقنينها وتقعيدها حتى يسهل تعلمها وإدراكها، ولا يضيره إن بقيت بعض المواد اللغوية متعلقة ومرتبطة بسماع العرب.

الهوامش:

1 - محمد بن يوسف أطفيش: الذهب الخالص المنوه بالعلم االقالص، تعليق إبراهيم إسحاق أطفيش، مطبعة البعث، ط2، قسنطينة، الجزائر 1980م.

2 - أبو يقضان إبراهيم: ملحق السير، نسخة مصورة ببني يزقن، مكتبة الشيخ ابصير محمد (دون

رقم).

3 - معجم أعلام الإباضية (جزء المغرب)، إشراف محمد صالح ناصر ولجنة من الأساتذة، جمعية التراث، القرارة 1995م، ج4، ص 538.

4 - ينظر، محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة التعاونية، ط1، دمشق 1965م، ج1، ص 363.

5 - نفسه، ص 263.

6 - معجم أعلام الإباضية، ج4، ص 539.

7 - ينظر، محمد علي دبوز: المرجع السابق، ج1، ص 366.

8 - معجم أعلام الإباضية، ج4، ص 540.

9 - أبو يقضان إبراهيم: ملحق السير، ج4، ص 541.

10 - ينظر، معجم أعلام الإباضية، ج4، ص 542.

11 - محمد بن يوسف أطفيش: الكافي في التصريف، مكتبة الشيخ صالح بن عمر العلي في بني يزقن بغرداية، ص 1، (من مقدمة خطبة المخطوط).

12 - عائشة يطو: الكافي في التصريف لمحمد بن يوسف أطفيش، تحقيق ودراسة، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر 2002، ص 30.

13 - المصدر نفسه، ص 28.

14 - محمد بن يوسف أطفيش: الكافي في التصريف، ص 2، (من مقدمة الخطبة).

15 - محمد بن يوسف أطفيش: شرح لامية الأفعال، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان 1986م، ج1، ص 9.

16 - نفسه.

17 - المصدر نفسه، ج1، ص 158.

18 - ابن عصفور: الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، المكتبة العربية، حلب 1997م، ج1، ص 14.

19 - ينظر، محمد محي الدين عبد الحميد: دروس التصريف، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت 1995، ص 4-5، (من الهامش).

20 - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د.ت)، مادة (ص ر ف).

21 - سورة البقرة، الآية 164.

22 - الشيخ محمد محفوظ المسومي الشنقيطي: وشاح الحرة بإبراز اللامية من الطرة، الناشر محمد محمود ولد محمد الأمين، ط1، 1424هـ-2003م، ص 165.

23 - إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، دار المعارف، ط2، مصر 1972، ج1، ص 513.
24 - ينظر، ابن جني: المنصف، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة البابي الحلبي، ط1، مصر 1954م، ج1، ص 3-5.
25 - رضي الدين الأستراباذي: شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت 1982م، ج1، ص 1.
26 - ابن جني: المنصف، ص 6.
27 - ينظر، عبد الصبور شاهين: المنهج الصوتي للبنية العربية، رؤية جديدة في الصرف العربي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1980م، ص 23.
28 - ريمون طحان: الألسنية العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1، ص 14-15.
29 - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، ط3، بيروت 1983م، ج3، ص 242.
30 - ينظر، سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بمصر، ودار الرفاعي بالرياض 1982م، ج1، ص 12-46.
31 - المصدر نفسه، ج1، ص 158.
32 - ابن جني: المصنف، شرح لتصريف المازني، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا الله، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1999م، ص 34.
33 - ينظر، مختار بوعناني: المصادر الصرفية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، وهران 1998م، ص 64-65.
34 - تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الهيأة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة 1979م، ص 151.
35 - ابن جني: تصريف المازني، ص 521.
36 - ينظر، عائشة يطو: المصدر السابق، ص 54-229.
37 - شرح لامية الأفعال، ج4، ص 482
38 - عائشة يطو: المصدر السابق، ص 243.
39 - ينظر، محمد بن يوسف أطفيش: شرح لامية الأفعال، ج2، ص 140 وما بعدها.
40 - هذه الحاشية عبارة عن مخطوط موجود بمكتبة القطب برقم (أ-م 3)، ينظر، مصطفى بن ناصر وينتن: آراء الشيخ محمد بن يوسف أطفيش العقدية، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة 1995م.

41 - ينظر، محمد بن يوسف أطفيش: كشف الكرب، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان 1985م، ج1، ص 12.

42 - ينظر، محمد بن يوسف أطفيش: شرح لامية الأفعال، ج1، ص 110، وكشف الكرب، ج1، ص 12.

References:

1 - ʻAbd al-Ḥamīd, Muḥammad Muḥyī al-Dīn: Durūs at-taṣrīf, Al-Maktaba al-Aṣriyya, Saïda-Beirut 1995.

2 - Al-Astrābādhī, Raḍī al-Dīn: Sharḥ shāfiyyat Ibn al-Ḥājib, edited by Muḥammad Nour al-Ḥassan and others, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1982.

3 - Anīs, Ibrāhīm et al.: Al-muʻjam al-wasīṭ, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1972.

4 - Bouanani, Mokhtar: Al-maṣādir as-ṣarfiyya, OPU, Oran 1998.

5 - Dabbūz, Muḥammad ʻAlī: Nahḍat al-Jazāir al-ḥadītha wa thawratuha al-mubāraka, Al-Maṭbaʻa at-Taʻāwuniyya, 1st ed., Damascus 1965.

6 - Ḥassān, Tammām: Al-lugha al-ʻarabiyya maʻnāha wa mabnāha, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1979.

7 - Ibn ʻUsfūr: Al-mumtiʻ fī at-taṣrīf, edited by Fakhr ad-Dīn Qabāwa, Al-Maktaba al-ʻArabiyya, Aleppo 1997.

8 - Ibn Jinnī: Al-Munṣif, edited by Ibrāhīm Muṣṭafā and ʻAbdallah Amīn, Maṭbaʻat al-Bābī al-Ḥalabī, 1st ed., Cairo 1954.

9 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).

10 - Naser, Mohamed Salah et al.: Muʻjam aʻlām al-ibāḍiyya, El-Guerrara 1995.

11 - Shāhīn, ʻAbd al-Ṣabūr: Al-manhaj as-ṣawtī li al-binya al-ʻarabiyya, Mu'assasat al-Risāla, Beirut 1980.

12 - Sibawayh: Al-kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn, ʻĀlim al-Kutub, 3rd ed., Beirut 1983.

13 - Ṭaḥḥān, Raymon: Al-alsuniyya al-ʻarabiyya, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut.

14 - T'fayech, Mohamed ben Youcef: Adh-dhahab al-khāliṣ al-munawah bi al-ʻalam al-qāliṣ, Maṭbaʻat al-Baâth, 2nd ed., Constntine 1980.

15 - T'fayech, Mohamed ben Youcef: Kashf al-Karab, Ministry of National Heritage and Culture, Sultanate of Oman 1985.

16 - T'fayech, Mohamed ben Youcef: Sharḥ lāmiyyat al-afʻāl, Oman 1986.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 55 - 65
ISSN 1112-5020

اللغة في الخطاب الصوفي من غموض المعنى إلى تعددية التأويل

منى جميات
جامعة تيارت، الجزائر

الملخص:

يثير الخطاب الصوفي جملة من التساؤلات والإشكالية الفكرية العميقة، عمق طرحه ورغبته في التصادم مع الباطن والوجود. وإذا كان الخطاب الصوفي قد واجه بعض التناقضات والتباينات لكونه منهجا فكريا ينبني على معتقدات دينية قد تبدو مغايرة أو مناقضة للغير، فإن حديثنا في هذه المقال لا يشمل الخطاب الصوفي بوصفه خطابا دينيا، بل بوصفه خطابا إبداعيا يؤكد علاقته بالأدب. لذلك ارتأينا أن تكون قراءتنا لهذا الخطاب الأدبي تعتمد على قراءة إشكالية اللغة فيه. ولعل رغبتنا في البحث في هذا الموضوع بالذات نابعة من كون أن الخطاب الصوفي أكثر ما يثيره من جدل هو قائم حول اللغة التي تمتاز بخصوصية منفردة، فهي بقدر ما تملكه من طاقات تعبيرية بلاغية وفنية تخولها لأن تحمل سمة الجمالية أو الشعرية، بقدر ما تكون صعبة المنال، ومستعصية على الفهم، وتستغلق أمام القارئ العادي الذي يعتقد سهولتها ويحاول إن يلج إلى معالمها ويفك رموزها وطلاسمها.

الكلمات الدالة:

اللغة، الخطاب الصوفي، تعددية التأويل، الرمز، المعنى.

Language in mystical discourse from the ambiguity of meaning to the plurality of interpretation

Mouna Djemiat
University of Tiaret, Algeria

Abstract:

The Sufi discourse raises a set of questions and a deep intellectual problematic, the depth of its rationale and its desire to clash with the subconscious and existence. If the Sufi discourse has faced some contradictions and discrepancies because it is an intellectual approach that is based on religious beliefs that may appear to be different or contradictory to others, then our

تاريخ النشر: 2015/9/15
dj-mouna@hotmail.fr

discussion in this article does not include the Sufi discourse as a religious discourse, but as an innovative discourse that confirms its relationship to literature. Therefore, we decided that our reading of this literary discourse depends on reading the problematic of language in it. Perhaps our desire to investigate this particular topic stems from the fact that the Sufi discourse most of what it raises in terms of controversy is based on the language that has its own peculiarity, as it is in the measure of its rhetorical and artistic expressive energies that enable it to bear the aesthetic or poetic trait, as far as it is difficult to obtain, it is difficult to comprehend, and is closed to the ordinary reader who believes its ease and tries to penetrate into its features and decipher its symbols and talismans.

Keywords:

language, Sufi discourse, interpretation, symbol, meaning.

الخطاب الصوفي ذلك الخطاب المميز الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات وتتبع حركيتها الجوانية، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوهجاتها الروحانية، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق، وهو - إذ ذاك - ينشد أفقا مغايرا، ومختلفا هو "أفق الحلم والسحر، والرؤيا والحدس والكشف والشطح"(1)، الأمر الذي يجعله يتأسس على صياغة جمالية تفاجئ القارئ، وتربك حدود توقعه فتوقظ فيه الحس الفني والذوق الجمالي، والقارئ للخطاب الصوفي يجد نفسه في مواجهة نص يهوى البحث عن تشظيات الأنا والغوص في حقيقة التجربة الإنسانية ليقتنص فائض بوحها ومكابدتها ومعاناتها، لأنه يحاول أن يُقيم قراءة للذات وللوجود وللمطلق بكامل "أبعادها الفكرية والروحية، فيكثر التأويل في مناخ الأحلام والرؤى الغامضة، مما يؤدي إلى مفردات خاصة، وإحالات ثقافية مغرقة في الإيهام والغوص الذاتي والهيام الروحي"(2).

ولا شك أن الخطاب الصوفي إذ يعبر عن تجربة عرفانية، ووجدانية تروم الخوض في حقائق الذات والكشف عن المطلق اللامتناهي، فإنه في المقابل من ذلك فهو يُعد جزءا من الكتابة الإبداعية التي تؤكد علاقاتها بالأدب، أين يصبح

الخطاب الصوفي خطابا إبداعيا يمتلك خصائص الأدب، ومقوماته الفنية ويتجسد وفق تشكيلات لغوية، وبلاغية أسلوبية منفردة.

فكيف تكون اللغة داخل الخطاب الصوفي؟ وما الشيء الذي يمنح اللغة داخل هذا الخطاب صعوبة في المراس وفي التلقي؟ وما الذي يجعل القارئ يستشعر غموضها وعدم إذعانها للدلالة الواحدة؟

يعيش الشاعر الصوفي تجربة من نوع خاص وذات طبيعة مغايرة، حيث يروم "الفكاك من قيود الواقع ونواميس المألوف والارتقاء نحو مدارات الكمال المنشود"(3)، لهذا نُلفيه يتعامل مع اللغة بطريقة مفارقة، إذ لا تصبح عنده "مجرد تجربة نظر وذوق، وإنما هي تجربة في الكتابة"(4) وهذه السمة التي يغدو فيها الخطاب الصوفي نوعا أو تجربة في الكتابة هي التي تجعل الصوفي حريصا في تعامله مع اللغة، بحيث يسعى للعبث بنظامها القاموسي وتفجير دلالاتها، ذلك أن التركيب العادي والسائد سيكون قاصرا وعاجزا عن تصوير حقيقة الشعور الصوفي، وهنا يلجأ الشاعر إلى البحث في ثنايا الكلمات عن كل ما من شأنه أن يحول تجربته الشعورية والوجدانية إلى تجربة في الكتابة والمكاشفة الروحية، فتتحول القصيدة الصوفية بذلك إلى "حالة من الرواء المتأجج والتوتر الحميم اللذين يخلقان مناخا ضاجا بالوله والغموض والعذوبة"(5).

يبدو الأمر غاية في الأهمية، ذلك أننا لا نتحدث عن لغة تمتاز بشعرية تظفر بخصوصية القول الجمالي، فحسب وتؤسس لـ"بنية تنبذ المألوف والمعتاد، لترسم شبكة من العلاقات المتداخلة والمتشابكة والمتقابلة والمتعارضة لتقترب من المفارقة التي تؤسس لخطاب جمالي قائم على التشكيل في إطار طرائق التعبير المماثلة والمفارقة"(6)، وتصبح هذه الشعرية عنصرا فعالا يمنح النص لذة منفردة تجعل القارئ يستشعر متعة القراءة ووهج الكتابة، وإنما حديثنا هنا عن اللغة التي تؤكد صلتها بالنص الصوفي الذي يخوض الشاعر فيه مغامرة الكتابة وفعل "الارتطام بشراك اللغة، فيمزق الكثير من خيوط قداستها ونسيجها الجليل بفعل هذا الاندفاع الأهوج الذي لا يأبه بما فيها من عراقة أو مهابة، أو نقاء"(7).

تنفرد اللغة الصوفية بجملة من الخصائص والمقومات التي تحدد كيانها، وتميزها عن غيرها، وربما كانت أبرز هذه الخصائص هي نزوعها إلى غموض الرؤية أو المعنى الذي لا ينكشف على شيء واضح بل يبدو، - غالبا - مضمرا وضبابيا على القارئ والقول بأن اللغة الصوفية غامضة، فهذا يعني أنها تنصرف إلى التشفير والترميز الذي يشكل جزءا من طبيعتها، لأنه إذا كان الشاعر يستخدم الرمز ليجسد تقنية من تقنيات الفعل الجمالي، والبعد الدلالي على القصيدة ويُدخل القارئ في حركة من المفارقات والتخمينات تؤرق وعيه وتدعوه للتفتيش عن حقيقة المعنى، فإن الرمز عند الصوفي لا يمثل غاية جمالية فحسب، بل هو حقيقية ملموسة ولازمة تمنح اللغة الصوفية وجودها وكينونتها الدائمة.

ولئن كان التصوف - في جوهره - هو "حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا"[8]، فإن توظيف الرمز من قبل الشاعر الصوفي يصبح مسلكا طبيعيا ينتهجه لتجسيد غموض المعنى من جهة، ولإثارة إشكالية اللغة من جهة أخرى، فهذه اللغة تأتي مفارقة للعادي والمألوف وتنصرف إلى قول المسكوت عنه والمبهم، تتأسس على أبعاد رمزية وحمولات دلالية تنساق مع غموض النفس، ومكابدتها ووجعها الذاتي لهذا نجدها "تتقدم وتتراجع تشتد وترتخي لغة ظنية مترعة بالدلالة والمكابدة"[9] تتشبع بمقولات القلب، والغيب، والحدس، والرمز، والحلم.

يقول ابن عربي[10]:

الجود أولى به والفقر أولى بنا | فكن به لا تكن إلا به ولنا
ما في الوجود سوى فقر وليس له | ضد يسمونه في الاصطلاح غنى
أين الغنى وأنا بالذات أقبل ما | يريد تكوينه والكون مني أنا
فالكون مني ومنه فاعتبر عجبا | هذا الذي قلته قد كان قبل بنا

فحين نأتي إلى البحث في خبايا هذه اللغة الصوفية، فإننا نستشعر قوتها وعنفها في الآن ذاته قوتها حين تجعل المعنى غامضا لا ينفتح إلا على حقول

دلالية تبدو مستعصية على الفهم لا تقر على معنى واحد وثابت، وعنفها حين تتوزع على مسافات التأويل، ومادام أنها تلامس الحدث الصوفي الذي يسعى فيه الشاعر دوما "لإزاحة صورة "الأنا" الظاهرة لإخلاء الطريق لانبثاق "الأنا" الحقيقية"(11) فإنها - بلا شك - ستكون لغة تنكشف على كل ما هو خفي وغير جلي.

ولعل رغبة الشاعر الصوفي في البحث عن المحسوس بعين الملموس أو الكشف عن سر الباطنية و"تعلقه بالذات الإلهية الغائبة عن إدراكنا"(12)، هو ما جعل اللغة عاجزة عن الكشف الصريح للمعنى، ذلك أن التجربة الصوفية فيها من الاهتزازات والتموجات الوجدانية العنيفة ما يفوق مفردات اللغة ونظامها وقوانينها، وابن عربي حين يقول "فالكون مني ومنه فاعتبر عجبا"، فإن القارئ سيصطدم باللغة التي تحمل المعنى وضده، والتي ربما ستبدو له "كأنها كلام يقبض على ما وراء الطبيعة، كأنها طقس سري فيما وراء الكلام، وهي في هذا تبدو كأنها انتظار لغير المنتظر"(13)، والذات التي يحاول الشاعر أن يلحق بها صفات الجود هي بالنسبة للقارئ شيء مبهم وغير منجلي، لهذا فإن فهمه للمعنى المنتظر هو أمر عويص.

ويقول ابن عربي أيضا(14):

إن لي معنى أعيش به ... هو مني مثل نا وأنا
فيقول الشرع أنت هنا ... ويقول الكشف لست هنا
كل من تعدوه حكمته ... فهو في نعمي بها وهنا
وجميع الخلق ليس لهم ... من غذاء غيرهم فبنا
فبنا كانت عوارضنا ... وبه كنا له سكنا

إذا كان حديث الشاعر هنا عن الأنا المتماهية أي الأنا التي يذوب فيها الظاهري بالباطني هذا الأخير الذي يشكل جزءا من عوالم المحجوب والمستور، فإن المعنى يصبح وسطا بين المدرك الظاهر والمخفي المخبوء، ويستحيل عندها

القبض على معنى واضح، لأن اللغة هنا تمارس لعبة الحضور والغياب لتكشف عن فضاءات البوح المطلق بعذابات الذات وهي - إذن - لا تختص بـ"قضية التواصل والتوصيل بالمعنى المفتوح، بل الدافع الأساسي هو التعبير عن معاناة من نوع ما"(15)، لذلك فإنها تصبح تجليا من "تجليات لما يُقال ولما لا يوصف، ولما تتعذر الإحاطة به، فما لا ينتهي لا يُعبر عنه إلا ما لا ينتهي"(16)، وعلى هذا الأساس فإن اللغة الصوفية تجعل الدلالة منفتحة ترتسم وفق حدود المحتمل والممكن دون أن تؤكد حقيقة ثابتة أو تؤطر الدلالة ضمن معنى، وحيد ومحدد يسهل الوثوق أو الاعتماد عليه، لأنها هي - في جوهرها - لغة مشفرة، ومغرقة في الرمز والإشارة "فما لا يمكن أن يوصف أو يعبر عنه بالكلام تمكن الإشارة إليه رمزا"(17).

إن الإقرار برمزية اللغة الصوفية وغلوها في عالم التشفير واللاوضوح هو ما يجعل اللغة عصية تجتاز السائد وتخترق أفق الوعي الواحد لتفتح للتأويل مسارب كثيرة تتعدد بتعدد المعاني التي تتشكل وفقها القصيدة الصوفية، وما دام أن "لغة الصوفي هي الباطنية سرية، وهي شأن جميع الأشياء السرية الباطنية لا يمكن فهمها بمنطق الظاهر، وإنما يجب فهمها بمنطقها هي بمنطق الباطن وحقائقه وأبعاده"(18)، فإن الخوض في تحليل اللغة الصوفية بمنطق المعنى الواحد أي بالمنطق الذي يجعل الدال يتجه صوب مدلول واحد، ومنفرد يبدو فيه من العجز واللاجدوى ما يُغلق التأويل على ضرب واحد من جهة، وما يُفقد اللغة الصوفية بعضا من خصوصياتها وتميزها من جهة ثانية.

وحيث إن استبطان الوجود والبحث عن أسرار الباطن والذات هو أقصى ما تطمح التجربة الصوفية الوصول إليه، فإن هذا الهوس المعرفي يصبح هو مصدر قلق الشاعر الصوفي، ومعضلة القارئ الذي يتيه في الدلالة التي لا تستقر على حال واحد، ولا تتبلور وفق منهج موحد، ورؤية معلومة لأن سمو التجربة الصوفية إلى ملامسة عوالم الماوراء والغيبيات، والتأمل في الوجود هو ما جعل الكتابة فيها تتجسد وفق رؤى مفارقة ومشوشة للذهن حيث "كل شيء فيها يبدو رمزا، كل شيء فيها هو ذاته وشيء آخر"(19)، ولاشك أن الشاعر الصوفي حين

يصف، فهو لا يصف ما هو معلوم ومحسوس، بل يصف ما لا يمكن إدراكه لذلك يأتي غموض لغته شكلا من أشكال "الدلالات المعنوية للزمن المطلق المُجسِّد للذات الإلهية"[20].

يقول عفيف الدين التلمساني[21]:

غدا وصفكم للحسن ذاتا فشمسكم بكم منكم فيكم لها الشرق والغرب
تُحركها الأشواق نحو جمالكم فتمنعها تلك المهابة والحجب
فلا هي يغشاها سكون ولا ترى سبيلا لذا حارت فدارت فلا تنبو

فالقارئ وإن كان يلاحظ أن عفيف الدين التلمساني يحاول هنا أن يصف "الأنا" الباطنية الغائبة عن حدود وعينا واستيعابنا، والتي ربما لا يستطيع أن يعبر عنها إلا الشاعر المرتبط بالفكر والعُرف الصوفي الذي يقتضي التعامل مع كل "ما يدرك ولا تحيط به الصفة"[22]، فإن القارئ سيجد نفسه في مواجهة لغة تُخفي أكثر مما تستنطق تُعانق المسكوت عنه لتُثير حسه، وتتحرش بفكره الذي يدعوه للمكابدة والبحث عن ما هو مضمر خفي، وهذه اللغة لا تكون ملكا إلا للمتصوفة، ذلك أن الشعور الروحاني العنيف الذي يشعر به هؤلاء يحتم عليهم الكتابة بلغة "تتجاوز المحدد والظاهر إلى اللامتناهي من المعاني، والدلالات والأسرار وفي كثير من الأحيان تعجز اللغة أمام ما يمر به الصوفي، ويود التعبير عنه"[23]، على أن هذا العجز عن الكشف والبوح هو ما يجعلها لغة شعرية برمزيتها وبمعانقتها للغموض، ولأفق يضيق باللفظ، ويمتد ليشمل أفق وفضاء أرحب من الدلالات والمعاني المتداخلة والمتشابكة في الوقت ذاته.

يقول عفيف الدين التلمساني[24]:

صحا السكارى وسكري فيك دام وما للسكر من سبب يروى ولا نسب
قد أيّس الصبر والسلوان أيسره وعاقب الصّب عن آماله الوصب
وكلما لاح يا دمعي وميض سنى تهمي وإن هب يا قلبي صبا تجب

صحيح أن اللغة هنا تتشبع بألفاظ "السكارى، سكري، السكر" التي تتعلق بالخمر، إلا أن الشاعر هنا لم يجعلها تحمل وصفا مادي مألوفا وظاهريا، بل أسقط عليها روحانية ووجدانية الصوفية حيث يغدو السكر يشمل معاني أخرى، فإذا كانت القراءة التأويلية للفظة "السكر" تأتي على اعتبارها في الشعر حالة من حالات التعلق والهيام بالحبيب، فإنها لدى الشاعر الصوفي تتوزع عبر مسافات تأويلية عديدة، فهي تعبيرا عن الوصول إلى أقصى حالات المعرفة، أو من نشوة المعرفة، وربما يكون السكر تجسيدا للحب الإلهي، أو "نشوة الأرواح بالتوحيد الشهودي في عالم الذر"[25]، وهذه كلها معاني لا يشهدها أو يعرفها إلا الفكر الصوفي، وهذا ما ينطبق على معظم المصطلحات وتجسد في مجملها "الحب والإلهام والوجد والوجود والشوق والرب والسكر... فتأتي في المقام الصوفي بوصف غير اعتيادي، لأنها تنسلخ من معناها الدارج، والمألوف لتحمل معاني روحانية وقيم وجدانية.

تلك إذن هي اللغة الصوفية، لغة عصية ومنفردة بصعوبتها وغموضها الذي يجعل القارئ دائما في حالة من التشتت والقلق، فيدرك حينها عدم قدرته على استيعابها بشكل واضح أو الوصول إلى أعماقها وحقائقها لأنه يواجه فيها بنية تنبني على دلالات لا تقول إلا رموزا وإشارات، وحتى هذه الإشارات لا تحمل تفريغا كاملا وكليا للمعنى الحقيقي، ذلك أن اللغة كنظام تبدو قاصرة أمام الحالة الروحية التي يعيشها الصوفي حيث إن "الصوفي معرفته أوسع من لغته"[26]، الأمر الذي يدعونا إلى القول بأن اللغة لا تأخذ منحى صوفيا إلا إذا كانت شاملة على جملة من الرموز والعلامات التي تُخفي أكثر مما تكشف وتداري معاني كثيفة تصب كلها في عوالم الباطن والوجود، وهذا الإغراق في الرمز هو الذي يُمثل جوهر اللغة الصوفية وهو في الآن ذاته ما يمنحها شعريتها.

وقد يتساءل القارئ لماذا يزخر الخطاب الصوفي بكل هذا الغموض؟ ولماذا يصر الشاعر الصوفي على استلهام طاقة الرمز التي تجعل من لغته سلسلة من الإيماءات والإشارات تُحرك خيال المتلقي للبحث عن الدلالة المفقودة وتزُج به

في متاهة المعنى القلق والمشتبك، لكن هذا المتلقي سرعان ما يدرك أن اللجوء للغموض وإخفاء المعنى هو إثبات للذات وتجسيد للحضور، فالخطاب الصوفي من حيث هو خطاب أدبي قوته - إن صح القول - وميزته مرتبطة بأنه لا يفصح عن شيء ولا يصرح بشيء، لأن اللغة لا تسعف الصوفي ولا تستوعب حالاته الروحانية العميقة، ولا تستطيع أن تُلم بما يمر به من قلق ونزاع مع الذات والأنا، لذلك فالشعراء المتصوفة يستغنون عن التصريح بالتلميح وعن الوضوح بالغموض، ولعل هذا ما يفسر قول النفري "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[27]، فحين تتسع الرؤيا، يتسع معها الحلم والشطح والإلهام لدى الصوفي، وتصبح - حينذاك - اللغة بكل قوانينها وأنظمتها غير قادرة على احتواء كل هذا، وهنا "تضيق هذه الألفاظ عن التعبير تتفجر اللغة، تتحول إلى إشارات إلى رموز إلى أفلاك سابحة"[28]، ويتحول معها التلقي إلى قراءات متعددة ومكثفة تدخل التأويل في مساحات واسعة من الدلالة قد تصيب المعنى الصوفي المنشود وقد لا تصيب.

الهوامش:

1 - مروة متولي: حداثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، دار الأوائل، ط1، سوريا 2008، ص 136.

2 - المرجع نفسه، ص 139.

3 - محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت 2010، ص 84.

4 - المرجع نفسه، ص 83.

5 - علي جعفر العلاق: الشعر والتلقي، دراسات نقدية، دار الشروق، ط1، عمان 2002، ص 179.

6 - محمد تحريشي: في الرواية والقصة والمسرح، قراءة في المكونات الفنية والجمالية السردية، دار دحلب، الجزائر، (د.ت)، ص 138.

7 - علي جعفر العلاق: الدلالة المرئية، قراءات في شعرية القصيدة الحديثة، دار الشروق، ط1، عمان 2002، ص 20.

8 - أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، ط1،

القاهرة 1979، ص 8.

9 - علي جعفر العلاق: الدلالة المرئية، ص 178.

10 - ابن عربي: الديوان، دار الكتب العالمية، بيروت 1996، ص 177.

11 - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر 2002، ص 121.

12 - محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص 87.

13 - أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط3، بيروت، ص 143.

14 - ديوان ابن عربي، ص 245.

15 - محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص 81.

16 - أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 23.

17 - أدونيس: الثابت والمتحول، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، تأصيل الأصول، دار العودة، ط3، بيروت 1982، ج2، ص 95.

18 - نفسه.

19 - المرجع نفسه، ص 23.

20 - مروة متولي: حداثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، ص 103-104.

21 - عفيف الدين التلمساني: الديوان، تحقيق يوسف زيدان، دار الشروق، ج1، ص 85.

22 - محمد علي كندي: في لغة القصيدة الصوفية، ص 81.

23 - مروة متولي: حداثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، ص 66.

24 - ديوان عفيف الدين التلمساني، ص 96.

25 - ينظر، المصدر نفسه.

26 - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 145.

27 - النفري: المواقف والمخاطبات، مكتبة المتنبي، ط1، القاهرة، (د.ت)، ص 51.

28 - مروة متولي: حداثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، ص 66.

References:

1 - Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid: Hakadha takallama Ibn ʻArabī, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 2002.

2 - Adonis: As-ṣufiyya wa as-suryaliyya, Dār al-Sāqī, 3rd ed., Beirut.

3 - Adonis: Ath-thābit wa al-mutaḥawwil, Dār al-ʻAwdah, 3rd ed., Beirut 192.

4 - Al-ʻAllāq, ʻAlī Jaʻfar: Ad-dalāla al-mar’iyya, qirā’āt fī shiʻriyyat al-qaṣida al-ḥadītha, Dār al-Shurūq, 1st ed., Amman 2002.

5 - Al-ʻAllāq, ʻAlī Jaʻfar: Ash-shiʻr wa at-talaqqī, dirāsāt y, Dār al-Shurūq, 1st ed., Amman 2002.
6 - Al-Nafrī: Al-mawāqif wa al-mukhāṭabāt, Maktabat al-Mutanabbī, 1st ed., Cairo (n.d.).
7 - Al-Taftazānī, Abū al-Wafā': Madkhal ilā at-taṣawwuf al-islāmī, Dār al-Thaqāfa, 1st ed., Cairo 1979.
8 - Al-Tilimsānī, ʻAfīf al-Dīn: Dīwān, edited by Yūsuf Zaydān, Dār al-Shurūq, Cairo.
9 - Ibn ʻArabī: Dīwān, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1996.
10 - Kandī, Muḥammad ʻAlī: Fī lughat al-qaṣida als-ṣufiya, Dār al-Kitāb al-Jadīda al-Muttaḥida, 1st ed., Beirut 2010.
11 - Matwallī, Marwa: Ḥadāthat an-naṣ al-adabī al-mustanad ilā at-turāth al-ʻarabī, Dār al-Awā'il, 1st ed., Syria 2008.
12 - Tahrichi, Mohamed: Fī ar-riwāya wa al-qiṣṣa wa al-maṣraḥ, Dār Dahleb, Alger (n.d.).

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 67 - 79
ISSN 1112-5020

أسلوب الاستغراق والشمول
مغني اللبيب نموذجا

د. سميرة حيدا
جامعة وجدة، المغرب

الملخص:

تعد اللغة العربية من أغنى اللغات تنوعا وتشعبا في الأساليب والمفردات، فهي لغة شريفة كرَّمها الله تعالى بأن أنزل هذا القرآن العظيم بها، فكان هذا الإنزال خير حافظ لها من تقادم العصور ومرِّ الدهور اللذين أبليا جُلَّ اللغات وغيَّراها. وقد هيأ الله لها منذ القديم رجالا مخلصين يبذلون الغالي والنفيس من أجل خدمتها، فلم تخل حقبة مرَّت بها اللغة من علماء أفذاذ يدرسون اللغة ويقفون على مواطن إعجازها وخصائصها وفضلها، فأناروا بأعمالهم اللغوية المختلفة دروب الباحثين وطلاب العلم، والباحثين عنه في موارده الحقيقية، بما قدموه من زاد فكري لهم. فأثروا بذلك المكتبة العربية بمصنفات ثرّة نزرة ترفد أجيالاً وأجيالا، وتلهمهم تراثنا اللغوي والأدبي. ومن جملة مؤلفاتهم: كتب الأدوات النحوية ومعانيها، فقد صرف علماء العربية هممهم إلى تحصيل الأدوات النحوية، ومعرفة جملتها وتفصيلها، والوقوف على معانيها المتشعبة والمتنوعة، لكثرة دورانها في الكلام، ولأهمية ما تفيده من معان لا يستغني عنها الإنسان العربي.

الكلمات الدالة:

أسلوب الاستغراق، الشمول، اللغة العربية، ابن هشام الأنصاري.

The style of absorption and inclusiveness
Mughni al Labib as a model

Dr Samira Hida
University of Oujda, Morocco

Abstract:

The Arabic language is one of the richest languages in terms of diversity and divergence in styles and vocabulary, for it is an honorable language that God Almighty honored to have revealed this great Qur'an in it. God has prepared for her since ancient times sincere men who will spend dearly and precious for the

تاريخ النشر: 2015/9/15
samira0969@hotamail.fr

sake of its service. No era passed by the language was not without the outstanding scholars who study the language and stand on its miracles, characteristics and virtues, so by their various linguistic work they have illuminated the paths of researchers, students of knowledge, and those looking for it in its real resources, with what they have provided them with intellectual extra. In this way, they enriched the Arab library with abundant works that support generations and generations and inspire our linguistic and literary heritage. Among their books: Books of grammatical tools and their meanings. Arab scholars have been interested in collecting grammatical tools, knowing their sentences and detailing them, and standing on their complex and varied meanings, due to their large turnover in speech, and the importance of what they benefit from meanings that are indispensable to the Arab person.

Keywords:

absorption, inclusiveness, Arabic, style, grammar.

الاستغراق والشمول من المعاني التي يقصد إليها المتكلم قديما وحديثا، العالم وغير العالم، لأنَّه من الأساليب التي لا يستغني عنها الكلام. والاستغراق لغة، معناه: "الاستيعاب، واغتراق النَّفس، أي: استيعابه في الزَّفير، ويقال: أَغْرَقَ النَّازِعُ في القوس، أي: استوفى مَدَّها"[1]. وفي الذكر الحكيم، قال تعالى: (وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً)[2]، قال الفرَّاء: "ذكر أنَّها الملائكة، وأنَّ النَّزع نزع الأنفس من صدور الكفَّار... كما يغرق النازع القوس"[3].

وجاء في تفسير ابن كثير أنَّ "الملائكة تقبض نفوس البشر جميعا، فتنزعها نزعا من أجزاء الجسم ولاسيَّما نفوس الضالين"[4]. وترد كلمة الاستغراق في المعاجم العربية بمعنى الشمول، تقول: "شَمِلَهُمْ الأمر (بالكسر) شُمُولا: عَمَّهم، وأمرٌ شاملٌ، وجمع الله شَمْلَهُ، أي: ما تَشَتَّتَ منْ أمره، وفرَّق الله شَمْلَهُ، أي: ما اجتمعَ مِن أمره"[5]. وترد بمعنى الإحاطة والعموم، إذ تطلق على "كُلِّ ما وُضِعَ عَامّاً واسْتُعْمِلَ عَامّاً"[6].

وفي الاصطلاح: الاستغراق هو الشمول وإفادة العموم والإحاطة، وهو غرض من الأغراض التي تُؤَدَّى بواسطة أدوات معينَّة تُعبِّر عن مراد المتكلِّم

التعبير عن معنى الشمول والعموم، فـ"الأساليب الدالة على الاستغراق ذات دلالة علمية عالية، وذلك لأنَّها تفتح المجال واسعا أمام اللسان العربي، ليستطيع التعبير عن الكليات والجزئيات المتعلقة بالعلوم والمعارف وأحداث الحياة المتباينة وإصدار الأحكام العامة في تقرير القواعد المطلقة والأصول المطردة التي تعد دعائم للعلوم والمعارف"(7).

ومن الأدوات التي تفيد معنى الاستغراق في العربية، "أَلْ" الجنسية، و"كُلّ"، و"كِلاَ وكِلْتَا"، و"لا" النافية للجنس. كما ذكر العرب ألفاظا أخرى أفادت هذا المعنى، حملا على معنى "كل"، منها:

- جميع: وهي لتوكيد العموم، والجميع ضد المُتَفَرِّق(8)، ومنه قوله تعالى: (أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ)(9).

- عامة: تتبع عامة لفظ جميع، وقد استعمله العرب للتوكيد على وزن "فَاعِلَه"، وهي مثل "كل" معنى واستعمالا، وتصلح للمذكر والمُؤنَّث، لكن لا بدَّ لها من الإضافة إلى الضمير.

- أَكْتَع وأخواتها وهي: كَتْعَاء، وأَكْتَعُون، وكُتَع.

- أَبْصع وأخواتها وهي: بَصْعَاء، وأَبْصَعُون، وبصع.

وزاد الكوفيون بعد "أكتع" و"أبصع"، كلمة "أَبْتع" وأخواتها: بَتْعَاءُ، وأَبْتَعُون، وبُتَع(10).

- كافَّة: والكافة: الجميع من الناس(11)، تقول: لَقِيتُهُمْ كَافَّةً، أي: كُلُّهُمْ، ومن ذلك قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ)(12).

- قاطبة: وهي من الفعل "قَطَبَ"، أي: جَمَعَ.

- طُرّاً: ذكرها سيبويه في الكتاب، قال: "وجعلوا قاطبة وطُرّاً إذا لم يكونوا اسمين بمنزلة الجميع وعامة"(13).

1 - مفهوم الاستغراق في المغني:

جاء اختيار كتاب مغني اللبيب عن كتب الأعاريب موضوعا لهذه الدراسة، لأنه وإن ضمَّ أبوابا مختلفة من أبواب النَّحو، إلاَّ أَنَّ نصفه الأوَّل أفرد

لحروف المعاني أو للأدوات النحوية. ونال الكتاب شهرة واسعة، واعْتُبِر من المراجع الأساسية في هذا الباب، وتجاوزت شهرته الكتب التي صنِّفت في هذا المجال، فقد التزم صاحبه فيه منهجا واضحا، حيث "رتَّب الأدوات النحوية على حروف المعجم، لِيَسْهُلَ تناولها"[14].

ويعد الاستغراق من المعاني التي ذكرها ابن هشام في المغني مقترنا بعدد من الأدوات أو المفردات كما سماها.

ويفيد الاستغراق في المغني مفهوم الشمول والإحاطة والعموم، ويبدو ذلك واضحا في حديثه عن "مِنْ" الاستغراقية، وهو وصف لـ"مِنْ" التي تفيد التنصيص على عموم الجنس، أو التوكيد على العموم[15]، و"أَلْ" الجنسية، وهو وصف "أَلْ"، التي تدخل على لفظ الجنس، فتكون لاستغراق الجنس، أو استغراق خصائص الجنس[16].

2 - أدوات الاستغراق في المغني:

أ - ألْ:

تُستعمل الأداة "ألْ" في العربية على ثلاثة أوجه، وهي: "أن تكون اسما موصولا بمعنى "الذي" وفروعه، وهي الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين"[17]، وأن تكون زائدة، كالتي في الأسماء الموصولة وبعض الأعلام، كاللاتِ، والعُزَّى، والنعمان وغيرها[18]، وأن تكون حرف تعريف، وهي نوعان: عهدية، وتكون للعهد الذهني أو الذكري أو الحضوري، وجنسية تكون لاستغراق الجنس، وهي التي تعنينا في هذا المقام.

وتنقسم "ألْ" الجنسية الدالة على العموم والإحاطة والشمول إلى قسمين:

- القسم الأوَّل: حقيقي، وهو الذي ترد فيه "أَلْ" لاستغراق أفراد الجنس، ويَصحُّ أن تخلفها كلمة "كُل" حقيقة، وتدخل على واحد من الجنس، فتجعله يفيد الإحاطة بجميع أفراده، إحاطة حقيقية، وذلك نحو قوله تعالى: (وَخُلِقَ الإِنْسَانُ ضَعِيفاً)[19]، أي: كُلُّ فرد من أفراد المجموعة البشرية في ضعف.

- القسم الثاني: مجازي، وهي التي تَخْلُفها "كلّ" مجازا، وترد لشمول خصائص

الجنس وصفاته[20]، فهي تدخل على واحد من الجنس، فلا تجعله يفيد الشمول بجميع أفراده، ولكن يتحقق معنى الإحاطة بواحدة من الصفات الشائعة بين الأفراد على سبيل المجاز والمبالغة لا الحقيقة، نحو: "زَيْدٌ الرَّجل عِلْماً"، أي: الكامل في صفة العلم[21]، والجامع لخصائص هذا العلم، فزيد جَمَعَ من العلم ما تَفَرَّق بين الرجال، إذ أحاط بهذه الصفة إحاطة شاملة لم تتهيَّأ للرجال كلّهم مجتمعين.

ومنه قوله تعالى: (ذَلِكَ الكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ)[22]، أي: "الكتاب الكامل في الهداية، وكأنَّه كُلُّ كتاب لاشتماله على ما فيها من الهداية على الوجه الأكمل"[23].

وأضاف ابن هشام في المغني قسما ثالثا، وهو الذي تكون فيه "ألْ" لتعريف الماهية أو الحقيقة، فلا تخلفها "كُل" لا حقيقة ولا مجازا[24]، ومنه قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)[25]، أي: جعلنا من جنس الماء أو حقيقة الماء الأحياء.

ويبدو الفرق بين هذه الأنواع واضحا، فـ"ألْ" الجنسية يُرادُ بمصحوبها كل الأفراد حقيقة أو مجازا، بينما "أَلْ" التي تجيء لتعريف الماهية، يراد بمصحوبها الحقيقة نفسها.

واختلف النحاة حول "أَلْ" التي لتعريف الماهية اختلافا بيِّنا، فمنهم من ألحقها بـ"أَلْ" العهدية، ومنهم من أرجعها إلى "أَلْ" الجنسية، ومنهم من جعلها قسما مستقلا بنفسه.

ب - كل:

هي اسم موضوع للاستغراق، أي أنَّها تفيد الشمول والعموم، بحسب ما تضاف إليه "كل"، وفي ذلك ثلاث صور:

- الصورة الأولى[26]: أن تضاف إلى نكرة، فتفيد بذلك استغراق جميع أفراد المُنَكَّر، ومنه قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ)[27]، فالآية الكريمة وردت فيها كلمة "كل"، وقد أُضيفت إلى نكرة وهي كلمة "نَفْس"، فأفادت بذلك استغراق وعموم جميع أفراد هذه النكرة.

- الصورة الثانية[28]: أن تُضاف إلى معرفة فيها معنى الجمع، فتفيد معنى استغراق أفراد المُعَرَّف المجموع، وذلك نحو قوله تعالى: (وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَرْداً)[29]، فـ"كلّ" في هذه الآية أُضيفت إلى الضمير المتصل "هم".
- الصورة الثالثة[30]: أن تضاف "كل" للمفرد المُعرَّف، فتفيد استغراق أجزاء المفرد المُعَرَّف باللام أو بالإضافة، نحو: " كُلُّ زَيْدٍ حَسَنٌ"، أي: كُلُّ جُزْءٍ من أجزاء زَيْدٍ.

وتختلف مواقع "كلَّ" الإعرابية من جملة لأخرى، وذلك باعتبار ما قبلها وما بعدها، فبحسب ما قبلها على ثلاثة أوجه:
- أن تكون صفة لنكرة أو معرفة، فتجب إضافتها إلى اسم ظاهر، يماثل الموصوف بـ"كلّ" لفظا ومعنى، لتدلَّ على كماله في جنسه، نحو: "رَأَيْتُ رَجُلاً كُلَّ رَجُلٍ"، فـ"كلّ": مؤوَّلة بالمشتق، أي: الكامل؛ و جاءت نعتا للنكرة، والمعنى: رَأَيْتُ رَجُلاً كَاملاً، أو كامل صفات الرجولة[31].
- أَن تكون توكيدا لمعرفة، فيجب أن تُضاف إلى ضمير يعود على المُؤَكَّد[32]، ويطابقه في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، نحو قوله تعالى: (فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ)[33]. وجاء في المغني أنَّ الأخفش والكوفيين قالوا بجواز توكيد "كلّ" للنكرة المحدودة[34]، بينما جَوَّز ابن مالك إضافة "كل" إلى ظاهر، وهو رأي انتصر له ابن هشام[35].
- أن تكون تالية للعوامل[36]، فتتأثر إعرابيا بالعوامل، فتعرب مبتدأ أو فاعلا أو مفعولا أو مجرورة، فتقع مضافة إلى الظاهر، نحو قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إلاَّ أَصْحَابَ اليَمِينِ)[37]، وغير مضافة نحو قوله تعالى: (وَكُلاًّ ضَرَبْنَا لَهُ الأَمْثَالَ)[38]، فـ"كُلاًّ" في هذه الآية مفعول به لفعل محذوف يفسره الفعل المذكور.

وباعتبار ما بعدها، ثلاثة أمور أيضا:
- الأول: أن تضاف إلى الظاهر، وفي هذه الحالة يعمل فيها جميع العوامل[39].
- الثاني: أن تكون مضافة إلى ضمير محذوف، حكمها حكم التي قبلها، من حيث

عمل العوامل فيها[40].

- الثالث: أن تُضافَ إلى ضمير ملفوظ، وحكمها أن لا يعمل فيها في الغالب غير الابتداء، لأنَّ الابتداء عامل معنوي، فهو بمنزلة العدم[41].

جـ - كلا وكلتا:

وهما اسمان مُفردان لفظا[42]، مُثَنَّيَان معنى، فـ"كلاَ" وُضِع للدلالة على الاثنين، فيُؤَكَّدُ بها المثنى المذكر، و"كِلْتَا" يُؤَكَّدُ بها المُثَنَّى المُؤَنَّث.

و"كِلاَ" و"كِلْتَا" كلمتان مُضافتان لفظا ومعنى إلى كلمة واحدة دالة على اثنين، ويكون ذلك إمَّا على سبيل الحقيقة، بأن يكون الواضع قد جعلهما للدلالة على معنى الاثنين فعلا، كما في قوله تعالى: (كِلْتَا الجَنَّتَيْنِ أَتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وفَجَّرْنَا خِلاَلَهُمَا نَهَرا)[43]، أو أن تدل على اثنين أو اثنتين على سبيل الاشتراك، "نحو: "كِلانَا"، فإنَّ "نَا" مُشتركة بين الاثنين والجماعة"[44]، أو أن تفيد معنى التثنية من باب التوسع والمجاز، نحو قول ابن الزبعري[45]:

إِنَّ للخيْرِ وَللشَّرِ مَدى وَكِلاَ ذَلِكَ وَجْهٌ وقَبَلْ

والشاهد في هذا البيت مجيء "كِلاَ" مُضافة إلى اسم الإشارة "ذلك"، "وهي حقيقة في الواحد، وأُشِير بها إلى المُثَنَّى على معنى: وَكِلاَ ما ذُكِرَ"[46].

د - لا النافية للجنس:

تأتي "لا" نافية على أوجه: أن تعمل عمل "إنَّ"، أي: أنَّها تدخل على الجملة الاسمية فتنصب الاسم الأوَّل اسما لها، وترفع الثاني خبرها[47]، وذلك إذا أُريد بها نفي الخبر عن جميع أفراد الجنس الواقع بعدها، أو بتعبير ابن هشام: "تنفي الجنس على سبيل التنصيص"[48]، ومثال ذلك قولك: "لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ"، ففي هذا القول نفي الوجود في الدَّار عن جنس الرجال، وهو نفي يشمل نفي جميع أفراد الجنس، وهذا هو السبب في تسميتها "لا النافية للجنس". وتُسمَّى أيضا "لا التبرئة"[49]، أي أنَّ المتكلم يُبْرِئ جنس الاسم عن الاتصاف بالخبر.

والاسم الذي يلي "لا" النافية للجنس، أي: اسمها، على ثلاثة أقسام:

1 - أن يكون اسما مُفردا[50]، وحكمه أن يُبنى على ما ينصب به، "لأنَّ اسمها إِذَا لم يكن عاملا فإنَّه يُبنى"[51]، نحو: "لاَ رَجُلَ في الدَّارِ"، فاسم "لا" النافية للجنس هنا مبني على الفتح، لأنَّه مُفرد.

2 - أن يكون مُضافا لِمَا بعده، فحُكمه الإعراب نصبا، وهذا تحديدا ما عناه المُصَنّف بقوله: "وَإِنَّما يظهر نصب اسمها إذا كان خافضا، نحو: "لاَ صَاحِبَ جُودٍ مَمْقُوتٍ"، وقول أبي الطيِّب[52]:

فَلاَ ثَوْبَ مَجْدٍ غَيْرَ ثَوْبِ ابْنِ أَحْمَدٍ   عَلَى أَحدٍ إلاَّ بِلُؤْمٍ مُرَقَّعٍ

فـ"لا" في هذا البيت نافية للجنس، واسمها منصوب، لكونه مُضافا.

3 - أن يكون شبيها بالمضاف، أي: ذُكِر بعده شيء من تمام معناه، فحكمه حكم المضاف، أي: النصب، نحو: "لاَ حَسَناً فِعْلُهُ مَذْمُومٌ"[53]، و"لاَ طَالِعاً جَبَلاً حَاضِرٌ"[54].

قبل أن أختم الحديث عن "لا" النافية للجنس، لا بأس من الإشارة إلى أسلوب "لاَ جَرَمَ" عند بعض النحاة، مثل: "لاَ رَجُلَ"، فقد ذهب الفرَّاء إلى أنَّ "لاَ جَرَمَ" بمنزلة: "لاَ رَجُلَ"، ومعناه: "لاَ بُدَّ"، فـ"لا" نافية للجنس، و"جَرَمَ" اسمها مبني على الفتح في محل نصب، وذلك" نحو: "لاَ جَرَمَ أَنَّ لَهُمْ النَّارَ"[55]، والمعنى عنده: لاَ بُدَّ مِنْ كَذا، أو لا محالةَ في كَذَا، فحُذِفت "مِنْ"[56] أو "في"[57].

هـ - مِنْ الزائدة:

حرف من حروف الجر، تقع أصلية وتفيد معاني عدَّة، وتقع زائدة، وتُفيد التنصيص على العموم، أو توكيد العموم. فالأولى تدخل على نكرة، وهي الزائدة في نحو: "مَا جَاءَنِي مِنْ رَجُلٍ"، فقبل دخول "مِنْ"، كان الكلام مُحتملا لنفي الجنس أي جنس الرجال على سبيل العموم، ولنفي الوحدة أيضا، أي: نفي واحد من جنس الرجال، إذ يجوز أن يقال: مَا قَامَ رَجُلٌ بَلْ رَجُلاَنِ، لَكن امتنع ذلك بعد دخول "مِنْ" في الكلام، لأنَّه أُريدَ بها نفي العموم والجنس معا.

أمَّا الثانية، فهي الداخلة على نكرة مختصة بالنفي، تدخل على الأسماء

الموضوعة للعموم، وتكون زائدة لتوكيد الاستغراق، نحو: "مَا جَاءَنِي مِنْ أَحَد أو مِنْ دَيَّار"، فـ"أحد" و"دَيَّار" صيغتا عموم[58]. فزيادة "مِنْ" أفادت التوكيد، لأنَّك لو أسقطت من الجملة، لَبَقِيَ العموم على حاله، فـ"مَا جَاءَ أَحَدٌ" و"مَا جَاءَ مِنْ أحَدٍ" سِيَّانِ في إفهام العموم. واشترط ابن هشام لزيادة "مِنْ" فيما كان للتنصيص على العموم، وفيما كان لتوكيد العموم، ثلاثة أمور هي[59]:

- أن تُسْبق بنفي أو نهي أو استفهام[60]، نحو قوله تعالى: (وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا)[61]، وقوله تعالى: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُور)[62].
- ومن أمثلة زيادة "مِنْ" إذا تَقَدَّمها نهي، قولك: "لاَ يَقُمْ مِنْ أَحَدٍ".
- أن يكون المجرور بها نكرة.
- أن يكون مجرورها مبتدأ، أو فاعلا، أو مفعولا به[63].

هذه مجمل الأدوات التي تفيد معنى الاستغراق والشمول، والتي ذكرها ابن هشام الأنصاري في كتابه "مغني اللبيب عن كتب الأعاريب"، وقد نهل من معين من سبقوه، فابن هشام عندما أراد التأليف في مجال الحروف والأدوات، وجد نفسه أمام تراث سابق عليه، فكان من الطبيعي أن يُعْمِلَ النظر فيه، ويستفيد منه في وضع مُصَنَّفه، لأنَّ طبائع الأشياء تقتضي أن يأخذ اللاحق عن السابق، فالعلم حلقات متسلسلة يُكَمِّلُ فيها الخالف ما بدأه سلفه.

الهوامش:

1 - إسماعيل بن حمَّاد الجوهري: صحاح اللغة وتاج العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1979، مادة (غرق).
2 - سورة النازعات، آية 1.
3 - ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي، دار المعارف بالقاهرة، مادة (غرق).
4 - تفسير ابن كثير، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة، 1999، ج4، ص 583.
5 - اللسان، مادة (شمل).
6 - السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وزميله، طبع عيسى

البابي الحلبي، القاهرة 1361هـ، ج1، ص 244.
7 - السيد رزق الطويل: أساليب الاستغراق والشمول، دراسة في الإعراب والشمول، المكتبة الفصلية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1986، ص 4 بتصرف.
8 - انظر مادة (جمع) في المعاجم العربية.
9 - سورة القمر، آية 44.
10 - شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، ج3، ص 72.
11 - الكفوي: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت 1988، ص 775.
12 - سورة سبأ، آية 28.
13 - سيبويه: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، القاهرة 1977، ج1، ص 377.
14 - ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق وشرح عبد اللطيف محمد الخطيب، السلسلة التراثية، ط1، الكويت 2001.
15 - المصدر نفسه، ج4، ص 164.
16 - المصدر نفسه، ج1، ص 320.
17 - المصدر نفسه، ج1، ص 310.
18 - المصدر نفسه، ج1، ص 324.
19 - سورة النساء، آية 28.
20 - ابن هشام: المصدر السابق، ج1، ص 320.
21 - قال الدسوقي في حاشيته على المغني، دار السلام، الطبعة الثانية، القاهرة 2005، ج1، ص 53، عن هذا المثال: "وَكَأَنَّه لا أفراد غير المخاطب فيه العلم تنزيلا لعلم غيره منزلة العدم".
22 - سورة البقرة، آية 2.
23 - حاشية الدسوقي، ج1، ص 53.
24 - المغني، ج1، ص 320.
25 - سورة الأنبياء، آية 30.
26 - المغني، ج3، ص 84.
27 - سورة آل عمران، آية 185.
28 - المغني، ج3، ص 84.
29 - سورة مريم، آية 95.

30 - المغني، ج3، ص 84.
31 - انظر تفصيل ذلك في المغني، ج3، ص 86.
32 - انظر المصدر نفسه، ج1، ص 86.
33 - سورة الحجر، آية 30.
34 - المغني، ج3، ص 87، والنكرة المحدودة من مثل: يوم، وليلة، وشهر، وعام، وغيرها ممَّا يدل على فترة معلومة المقدار، أمَّا غير المحددَّة، فهي التي تصلح للقليل والكثير، مثل: حين، ووقت، وزمن، مدَّة وغيرها.
35 - المصدر نفسه، ج3، ص 88-89.
36 - المصدر نفسه، ج3، ص 91.
37 - سورة المدثر، آية 38-39.
38 - سورة الفرقان، آية 39.
39 - المغني، ج3، ص 91.
40 - نفسه.
41 - المصدر نفسه، ج3، ص 92.
42 - القول بأنَّ "كلا" و"كلتا" مفردان لفظا، قول منسوب إلى البصريين بينما ذهب الكوفيون إلى أنّهما مُثَنَّيَان لفظا ومعنى، والأصل "كلا" لفظة: "كل"، خُفِّفت اللام وزيدت فيها الألف للتثنية، كما زيدت التاء في حالة المؤنث. انظر تفصيل هذا الخلاف في: الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، لأبي البركات بن الأنباري، تحقيق ودراسة جودت محمد مبروك، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 2002، ص 439.
43 - سورة الكهف، آية 33.
44 - المغني، ج3، ص 126.
45 - نفسه. انظر هذا البيت في، عبد القادر بن عمر البغدادي: شرح أبيات مغني اللبيب، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد الدقاق، دار المأمون، ط2، دمشق 1982، ج4، ص 251، ابن مالك: شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، دار هجر، ط1، القاهرة 1990، ج2، ص 343.
46 - المغني، ج3، ص 127.
47 - تعمل "لا" النافية للجنس عمل "إنَّ"، لأنَّها لتأكيد النفي والمبالغة فيه، كما أنَّ "إنَّ" لتأكيد الإثبات والمبالغة فيه.
48 - المغني، ج3، ص 283.

49 - نفسه، انظر أيضا، علي محمد النحوي الهروي: الأزهية في علم الحروف، تحقيق عبد المعين الملوحي، منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق 1993، ص 150. قال الأندلسي في شرح الجزولية: "وإنَّما سُمِّيَتْ "لا" هذه بالتبرئة، لأنَّها تنفي الجنس، فكأنَّها تدلُّ على البراءة من ذلك الجنس". نقلا عن حاشية الشمني، المطبعة البهية بمصر، ج2، ص 44.

50 - المقصود بالمفرد في هذا الباب، ما كان غير مُضاف أو شبيها بالمضاف، وبذلك ينضوي تحت المفرد هنا، ما كان مثنى وجمعا بأنواعه: جمع المذكر والمؤنث السالمين، وجمع التكسير.

51 - المغني، ج3، ص 285. وفي كتاب الحسن بن قاسم المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1992، ص 290، "فإن كان مُفردا بُنِيَ معها على الفتح".

52 - المغني، ج3، ص 283.

53 - حسنا: اسم "لا" النافية للجنس منصوب، لأنَّه شبيه بالمضاف، عمل الرفع في الاسم الذي بعده.

54 - المغني، ج3، ص 284.

55 - سورة النحل، آية 62.

56 - على تقدير "لا جَرَمَ" بمعنى: "لاَ بُدَّ".

57 - على تقدير "لاَ جَرَمَ" بمعنى: "لاَ مَحَالَةَ".

58 - المغني، ج4، ص 164.

59 - نفسه.

60 - زاد الفارسي جواز زيادة "مِنْ" إن تَقَدَّمها شرط، انظر تفصيل ذلك في المغني، ج4، ص 165، والجنى الداني، ص 317.

61 - سورة الأنعام، آية 59. والآية شاهد على تقدم النفي.

62 - سورة الملك، آية 3. وفي الآية شاهدان: الأوَّل للنفي وهو: (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ)، والثاني للاستفهام وموضعه: (هَلْ تَرَى مِنْ فُطُور).

63 - المغني، ج4، ص 166.

References:

1 - Al-Anbārī, Abū al-Barakāt: Al-insāf fī masā'il al-khilāf bayna al-baṣrīyīn wa al-kufīyīn, edited by Jawdat M. Mabrūk, Maktabat al-Khānjī, 1st ed., Cairo 2002.

2 - Al-Baghdādī, 'Abd al-Qādir ibn 'Omar: Sharḥ abyāt mughnī al-labīb, edited by A. Rabāh and A. al-Daqqāq, Dār al-Ma'mūn, 2nd ed., Damascus 1982.

3 - Al-Harawī, al-Naḥwī Muḥammad: Al-azhiyya fī 'ilm al-ḥurūf, edited by 'Abd

al-Muʻīn al-Mulūḥī, Publications of the Academy of the Arabic Language, Damascus 1993.

4 - Al-Jawharī, Ismāīl ibn Ḥammād: Ṣiḥāḥ al-lugha wa tāj al-ʻarabiyya, edited by ʻAbd al-Ghafūr ʻAṭṭār, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, 2nd ed., Beirut 1979.

5 - Al-Kafawī: Al-Kulliyyāt, edited by ʻAdnān Dārwīsh and Muḥammad al-Miṣrī, Mu’assasat al-Risāla, Beirut 1988.

6 - Al-Murādī, al-Ḥasan: Al-jana ad-dānī fī ḥurūf al-maʻānī, edited by F. Qabāwa and M. Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 1st ed., Beirut 1992.

7 - Al-Suyūṭī: Al-muzhir fī ʻulūm al-lugha wa anwāʻiha, edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm and other, Maṭbaʻat ʻĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1361H.

8 - Al-Ṭawīl, al-Sayyid Rizq: Asālīb al-istighrā’ wa ash-shumūl, Al-Maktaba al-Faṣliyya, 1st ed., Makka al-Mukarrama 1986.

9 - Ibn Hishām al-Ansārī: Mughnī al-labīb ʻan̊ kutub al-aʻārīb, edited by ʻAbd al-Laṭīf Muḥammad al-Khaṭīb, 1st ed., Kuwait 2001.

10 - Ibn Kathīr: Tafsīr Ibn Kathīr, edited by Sāmī ben Muḥammad al-Salāma, Dār Ṭaybah, Riyadh 1999.

11 - Ibn Mālik: Sharḥ at-tas'hīl, edited by ʻAbd al-Raḥmān al-Sayyid and Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Dār Hijr, Cairo 1990.

12 - Ibn Manẓūr, Jamāl ad-Dīn: Lisān al-ʻArab, edited by ʻAbdallah ʻAlī al-Kabīr and others, Dār al-Maʻārif, Cairo.

13 - Sibawayh: Al-Kitāb, edited by ʻAbd al-Salām Hārūn, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1977.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 81 - 98
ISSN 1112-5020

المخطوط العلمي في أقصى الجنوب الجزائري
شرح الأحاديث المقرية نموذجا

د. رمضان حينوني
المركز الجامعي تامنغست، الجزائر

الملخص:

يحاول هذا المقال الكشف عن الثروة العلمية الكامنة في المخطوط العلمي بمنطقة تمنراست وضواحيها، هذه الكتب التي يحتفظ بها الأهالي في بيوتهم، معترفين بقيمتها التاريخية ولكنهم يجهلون في الغالب قيمتها العلمية. ولقد تضمن المقال عرضا لهذه الخزائن التي تحتوي المخطوط، وعددها في كل خزانة، كما حوى تصنيفا لهذه المخطوطات بحسب مجالاتها، وموضوعاتها، وركزت على الطابع الديني الذي ميزها لأسباب موضوعية تتعلق بارتباط المنطقة في القرون السابقة بالتأليف والتعليم الدينيين، كما وقفت عند أهمية الحواضر العلمية التي استفادت منها المنطقة، خاصة حاضرة توات في الشمال وحاضرة تمبكتو وجنى في الصحراء الكبرى جنوبا. أما النموذج فقد تطرق إلى واحد من المؤلفات الكبرى في مجال الحديث النبوي الشريف، ويتعلق الأمر بكتاب (السنن المبين من كلام سيد المرسلين) أو شرح الأحاديث المقرية للشيخ محمد بن عمر المعروف بباي الكنتي.

الكلمات الدالة:

المخطوطات، المكتبات، الجنوب، خزانات الكتب، الحديث.

The scientific manuscript in the far south of Algeria
Sharh al Ahadith al Maqarria as a model

Dr Ramadane Hinouni
University Center of Tamanrasset, Algeria

Abstract:

This article attempts to reveal the scientific wealth inherent in the scientific manuscript in Tamanrasset and its environs. These books are kept by the people in their homes, acknowledging their historical value, but they are mostly ignorant of their scientific value. The article included an overview of these libraries that contain the manuscript, and their number in each library, as

تاريخ النشر: 2015/9/15
ramdanne@gmail.com

well as a classification of these manuscripts according to their fields and topics, and focused on the religious character that distinguished them for objective reasons related to the region’s interest in previous centuries in religious authorship and education. I also stood at the importance of the scientific centers that benefited the region, especially the metropolis of Touat in the north and the capital of Timbuktu and Jana in the Sahara Desert in the south. As for the model, it dealt with one of the major books in the field of the noble prophetic hadith, and it is related to the book (As-Sunan al-Mubin min Kalam Sayed al-Morsalin) or the explanation of the hadiths of the Qur’an by Sheikh Muhammad bin Omar, known as Bay al-Kenty.

Keywords:

manuscripts, libraries, South, bookcases, Hadith.

في أقصى الجنوب الجزائري، وفي صحراء شاسعة، وحواضر صغيرة متباعدة، يخيل للمرء أن الكتّاب آخر شيء يهتم به، لكن الظاهر أحيانا يخفي حقائق ومفاجآت لا تكون في الحسبان؛ ذلك أن حركية الكتّاب العلمي في بيئة كهذه أشبه بتلك التي جمع فيها الحديث النبوي في القرون الهجرية الأولى، حين كان العالم يتنقل من مكان إلى آخر، يعاني مشقات السفر ومخاطره بحثا عن حديث أو رواية مطابقة له، الأمر الذي يعطي للحركة العلمية زخما مميزا، ويضفي على جهود القائمين عليها نكهة خاصة. فليس من الضروري أن تكون في حضرة بنايات شاهقة وجامعات كبرى لتنتج الفكر، ولتنشط الحياة العلمية في الوسط الذي تعيش فيه.

وإذا كان المخطوط أبدا يحمل الماضي بين دفتيه كما يحمل العلم والمعرفة، فإنه في البيئة التي وصفنا يكاد يكون علامة مميزة لأجيال سخرت حياتها له، تأليفا ونسخا ونقلا، عن طريق القوافل، وفي صحبة البضائع التجارية من مكان إلى آخر. فالصحراء إذن لا تفرض على ساكنها تدبير العيش فحسب، بل تغريه أيضا بطلب العلم والتضحية في سبيله، خاصة إذا تعلق الأمر بالعلوم الدينية واللغوية التي كان لها الحظ الأوفر من الاهتمام.

وبما أن أقصى الجنوب الجزائري هو بوابة الصحراء الكبرى، فإن الحركة العلمية به لم تكن منفصلة عما شهدته الحواضر العلمية الشمالية (مصر وتونس والجزائر وتلمسان ومراكش وفاس)، والجنوبية (توات وتمبكتو وجنى وجاو) وغيرها من المناطق التي وحدها الدين الإسلامي وحب اللغة العربية، فحظي العلم كما التجارة بحظ وافر من الاهتمام، فلقد كانت "الكتب من أهم أصناف التجارة في السودان الغربي، وأثمانها مرتفعة، ويجني التجار منها فوائد عظيمة، وكانت هذه الكتب تأتي من المشرق والمغرب"(1).

ويؤكد الدكتور يحي بوعزيز هذه الأهمية الكبرى للكتاب في الصحراء، فيقول: "شاع رواجها بكثرة في الصحراء بسبب انتشار الثقافة والعلوم العربية الإسلامية، والإقبال الشديد على تعلمها في المراكز العمرانية الهامة مثل: تمبكتو وتوات وورقلة وتقرت وغدامس وغات وجنى وغيرها، وكثيرا ما يذهب علماء الشمال إلى هذه المراكز للتعليم والتدريس، كما يذهب الطلاب من الصحراء إلى عواصم الشمال لتلقي العلم والمعرفة"(2).

1 - الهقار والحواضر العلمية القديمة:

يبدو أن الهقار لم يحظ بما حظيت به المراكز السالفة الذكر، على عكس التيديكلت التي عدت جزءًا من إقليم توات فكانت معبرا للحركة العلمية بين حواضر الشمال وبين حواضر جنوب الصحراء، خاصة حاضرتي تمبكتو وجنى، لكنها استفادت من حركة الكتب والمخطوطات التي بقي جزء منها عند بعض الأسر تتوارثه كنزا علميا شاهدا على اهتمام أهل المنطقة بالعلم.

وربما يعود بعد الهقار نسبيا عن النشاط التأليفي إلى أن أهله (الملثمين) كانوا بدوا رحلا منتشرين في الرمال، حتى أن المؤرخين يذكرون اقتصارهم في معاشهم على اللحوم واللبن، مما يجعل الحياة التجارية عندهم ضعيفة مقارنة بما كانت تعج به الصحراء من حولهم من قوافل وتبادلات لمختلف البضائع، فهم يعيشون مع إبلهم ومنها يقتاتون، فلا يحتاجون إلى تبادل تجاري ذي بال مع غيرهم. وإذا كان العلم كما رأينا مصاحبا للتجارة فلا غرابة أن تضعف الحركة

العلمية بضعف التجارة.

وفي شمال الهقار كانت توات مركزا علميا هاما، تعج بالأحداث والحركة على أصعدة شتى، فسايرتها حركة علمية غاية في النشاط، فقد ظهر بها الشيخ محمد المغيلي التلمساني فأدى دورا أساسيا في نهوض التعليم والفقه والقضاء، كما ظهر بها الكنتيون الذين ملأت مؤلفاتهم آفاق المنطقة، وعرفوا في حقول التعليم ونشر اللغة العربية والتأليف في العديد من المصنفات اللغوية والفقهية والأدبية، وإن كانوا قد انتشروا جنوبا، ومنهم الشيخ المختار الكبير الكنتي، ومحمد بن بادي الكنتي، والشيخ محمد باي بن عمر الكنتي، وعبد الرحمن بن عمر التواتي، وغيرهم ممن تركوا مخطوطات عدت من المراجع الهامة لطلاب العلم، ودلت على اجتهادهم وإخلاصهم لدينهم ولثقافتهم الإسلامية.

ويرى الدكتور عز الدين كشنيط أن الغالب على مؤلفات حاضرة توات وجهتان: "الوجهة التدريسية المفيدة لطلبة العلم، كنظم المتون المنثورة، أو شرح المشكل من الكتب المشهورة والتفريع على أصول المذهب، والوجهة النوازلية التي تفيد المجتمع في العموم دلالة على استحكام الملكة الفقهية في تلك البقاع، وترقي فقهائها من مجرد نقل الفتوى والأحكام إلى استنباطها بأنفسهم"(3).

أما في الجنوب فلا يختلف اثنان في أن تمبكتو التي تأسست على نهر النيجر عام 1100م، وجاو عاصمة سلطنة سنغي المؤسسة عام 1067م قد حظيتا بكثير من الذكر بوصفهما حاضرتين علميتين وتجاريتين، وكلتاهما ازدهرت في ظل مملكة سنغي، إضافة إلى جنى التي توضح رواية السعدي أنها كانت تزخر بالعلماء الذين وفدوا إليها من المغرب ومن تنبكتو، وكانوا يدرسون في مساجدها(4). وشنقيط التي أنجبت علماء أفذاذا انتشروا في كامل الصحراء الكبرى متعلمين ومعلمين، ومن علماء هذه الحواضر المبرزين: أحمد بن أبي الأعراف التنبكتي ولمين بن أحمد القلادي التكروري، والإمام القصري الشنقيطي، وأحمد بابا بن أحمد بن عمر بن محمد اقيت، وآخرون.

وبما أن الحركة العلمية في الصحراء الكبرى كانت قائمة على الدين

الإسلامي بالدرجة الأولى، فإن العرب الوافدين أو العرب الذين استوطنوا الصحراء هم من حملوا على عاتقهم مهمة العلم والتعليم، ويحضرنا مثال واضح لتلك القبائل التي عاشت في جنوب الصحراء، وعايشت كثيرا من أمجاد هذه المراكز العلمية فاشتغلت بالعلم وكان لها صيت كبير في ميدانه، وهي قبيلة (كل السوك)[5] التي تتواجد في النيجر ومالي وبوركينا فاسو كما يتواجد قسم منها في ولاية تامنغست، دون أن ننسى جالياتها في أماكن عدة منها مكة المكرمة.

(وكل السوك) اسم لجيل من سكان تلك المنطقة، وترجع سلاسل أنسابهم إلى الأصول العربية، فهم سلالة الفاتحين من الصحابة والتابعين، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأشراف، وتنتهي سلسلة نسبهم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والأنصار، وتنتهي سلسلة نسبهم إلى سعد بن عبادة رضي الله عنه، والفهريون، وتنتهي سلسلة نسبهم إلى عقبة بن نافع رضي الله عنه، وقد اختلطوا بسكان المنطقة، وتحدثوا لغتهم، وانصهروا في المجتمع حتى صار لسانهم تارقيا، ولا يجدون مانعا من انتمائهم إلى التوارق، ونالوا مكانة رفيعة في قلوب الناس؛ بسبب ارتباطهم الوثيق بالعلم والتعليم ومحاسن الأخلاق والدعوة إلى الله تعالى.

وبعد تدهور الأوضاع في المنطقة، الذي أدى إلى خراب المدينة - وذلك في القرن التاسع الهجري- تفرقوا في المنطقة، ولكنهم ظلوا متمسكين بالعلم حتى صار صفة لصيقة بهم أينما حلوا، كما كان لهم حظ كبير من الاحترام أثناء الحكم السنغاوي للمنطقة، حيث تولى كثير منهم القضاء والإفتاء، وشهد لهم القاصي والداني بالعلم والصلاح حتى قال فيهم الشيخ سيد المختار الكنتي[6]:

لكل أناس حرفة عرفوا بها ... وحرفتكم نشر العلوم كما يدرى
ولو كنت بوابا على باب جنة ... لقلت لأهل السوق أنتم بها أحرى
حووا كل فضل عن كرام أجلة ... رووه عن آباء مداولة دهرا
إذا قيل أي الناس خير قبيلة ... فأنتم خيار الناس ما ارتفعوا قدرا

وترتبط قبائل (كل السوك) بالعلم من خلال تأسيس المدارس القرآنية

التي ظلت الحارس الأمين للثقافة الإسلامية وللغة العربية، على الرغم من انتشار اللسان البربري بينهم كلغة للتخاطب والمعاملات العامة، واحتل المخطوط عندهم مكانة متميزة بوصفه المتن المرجع في أخذ العلوم وحفظها من الضياع. ومن أعلامهم: الشيخ العتيق بن سعد الدين السوقي، والشيخ ابن تلاماني الكيلسوقي، وغيرهما.

غير أن هذه الأنساب المختلفة من توات إلى تمبكتو وجنى لم تمنع عيشهم وتعايشهم في بيئة واحدة، يجمعهم هدف واحد هو نشر العلم المرتبط بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بل إن الأنساب في ذاتها تداخلت بروابط الزواج، وانصهرت في نسب واحد هو الإسلام.

2 - المخطوطات العلمية في ولاية تامنغست:

نظرا لصعوبة الوصول إلى المخطوط، فقد اعتمدت هذه الدراسة على دليل المخطوطات الخاص بمنطقتي الأهقار والتديكلت[7]، على الرغم من وجود ملاحظات عليه نوردها فيما يأتي حرصا على الأمانة العلمية:

- هو دليل غير مطبوع طبعة رسمية ترقى به إلى درجة المرجعية الأكاديمية.

- تتداخل أسماء بعض المؤلفين فيه نتيجة لطريقة ضبط الأسماء، خاصة إذا كانوا من قبيلة واحدة كما هو الشأن بالنسبة للكنتيين مثلا.

- إدراج سنة التأليف أو إعادة النسخ في خانة واحدة، مما يجعل الدارس لا يعرف أي منهما المعتمدة.

- هناك فراغات كثيرة بالجداول لا يدري المراد منها، هل الجهل بالمؤلف أو تاريخ التأليف مثلا، أم صعوبة قراءة الخط أم غير ذلك؟ فالأحرى التوضيح والحسم.

ومع ذلك، فهو دليل لا غنى عنه لأنه يتيح لنا التعرف على الخزائن المحلية التي حوت المخطوط في مجالات كثيرة.

أ - مكتبات المخطوط:

يحصي الدليل خمس عشرة خزانة تحتوي على 319 مخطوطا موزعة

كالتالي[8]:

1 - القائم محمد بن سليمان (بحي سرسوف).

2 - خي علي (بحي سرسوف).

3 - سلامة أحمد (بحي تهقارت).

4 - أولاد البكاي الحاج محمد عابدين (بحي موفلون).

5 - اقمامة عيسى (بلدية أبلسة).

6 - بلميلود عبد الصادق بن أبابة (عين صالح).

7 - المغربي محمد (عين صالح).

8 - بلقاسم محمد عبد الرحمن (عين صالح).

9 - أحمد وانس بن بلال (عين صالح).

10 - القائم محمد بن سليمان (بحي سرسوف).

11 - السيد بن مالك (أبلسة).

12 - أولاد البكاي الحاج محمد عابدين (بحي موفلون).

13 - أولاد البكاي الشيخ (تهقرت الغربية).

14 - زاوية الشيخ عابدين بن سيدي محمد الكنتي (تهقارت).

15 - زاوية الشيخ أحمد البكاي الكنتي (حي أمشوان).

هذه المكتبات إذن هي في الحقيقة خزانات للمخطوط، ويصعب الحصول عليها، لأن أصحابها وخوفا من ضياعها يمنعونها عن كثير من طالبيها، أو طالبي تصويرها للاشتغال عليها، فقيمتها التاريخية - عند بعضهم - تفوق قيمتها العلمية أحيانا[9]، كما أنها خزائن تتوزع على مناطق متفرقة من ولاية تمنراست، مما يدل على كثرة المهتمين بها.

وعلى الرغم من أن ثلاثمائة وتسعة عشر مخطوطا ليست بالعدد الكبير مقارنة بخزائن المخطوطات في مناطق أخرى، إلا أنه عدد كاف لينتج دراسات وتحقيقات تستخرج كنوزه، وتظهر علومه إلى الطلاب والدارسين والمهتمين بحقوله المعرفية، لو يجد من يقوم بهذه المهمة النبيلة؛ فالمخطوط ليس كتابا قديما

نتباهى باقتنائه فقط، بل هو إرث الأجداد العلمي إلى الأبناء، وعليهم مسؤولية نشره ودراسته.

ب - تصنيفها:

تختلف المخطوطات في الخزائن السالفة الذكر في حجومها ومجالاتها وقدم كتابتها، وهذه أهمها:

فقه العبادات والمعاملات: محمد باي بن عمر الكنتي.

أصول الفقه: محمد يحيى بن محمد المختار الولاتي الشنقيطي.

السياسة الشرعية: محمد بن بادي الكنتي، والشيخ المختار بن أحمد الكنتي.

الفتاوى: الإمام القصري الشنقيطي، والشيخ لمين بن أحمد القلادي التكروري.

علوم الحديث: الشيخ المختار الكنتي الكبير.

شرح الحديث: محمد باي بن عمر الكنتي.

تفسير القرآن: الشيخ المختار بن أحمد الكنتي.

علوم القرآن: الشيخ بن علي الجكني الشنقيطي.

النحو والصرف: أبو عبد الله محمد بن أب التجاني، والشيخ محمد بن بادي.

قصائد شعرية: ابن تلاماني الكيلسوقي، والمختار بن أحمد الكنتي.

القراءات: عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله الشتقيطي.

الرسائل الفقهية: هي في أغلبها مجهولة المؤلف.

رسائل النصح: محمد باي بن عمر الكنتي.

السيرة والترجمة: سيدي محمد بن بادي، وأحمد بابا بن عمر بن محمد أقيت.

حياة الشيوخ وطرقهم: عبد الرحمن بن عمر التواتي، والمختار بن أحمد الكنتي.

تاريخ قبائل الصحراء: الشيخ العتيق بن سعد الدين السوقي.

التصوف: الشيخ البكاي بن الشيخ سيدي محمد.

ونخرج من قراءتنا لهذا النماذج إلى جملة ملاحظات أهمها:

1 - وجود نسبة كبيرة من المخطوطات تعود إلى مؤلفين كونتيين في الفقه والحديث ومجالات أخرى، مما يدل على نشاط علماء هذه القبيلة في التأليف

والتدريس ونشر العلم، ولا غرابة في ذلك خاصة أنهم انتشروا في الأمصار واختلطوا بالعلماء من حضائر أخرى، فظهر فيهم أمثال الشيخ المختار الكنتي، كبير علماء كنتة.

2 - جميع هذه المخطوطات، مع استثناءات قليلة جدا، تصب في المجال الديني بفروعه المختلفة، أما ما يبدو مجالا مستقلا فمرتبط بالمجال الديني الأوسع أيضا، كالتاريخ والنحو والرسائل. فالتاريخ مثلا في مخطوطاتهم مخصص في أغلبه لسير الرسول صلى الله عليه وسلم، وسير شيوخ العلم وشيوخ الزوايا، أما النحو فلا تخفى أهميته في العلوم الدينية لأن فهمها يتطلب التحكم في هذا العلم لتفادي الزلل في التفاسير والأحكام وغيرها. وأما الرسائل فهي إما نصائح موجهة إلى أفراد أو قبائل لإصلاح أمور المعاش والمعاد، وإما رسائل فقهية تعتمد البسط والتدليل والتحليل. وبهذا يكاد يكون العلم والتأليف في هذه الرقعة الجغرافية التي حددنا دينيا خالصا، لارتباطه ببيئة قدمته على سائر العلوم منذ الفتوح الإسلامية لبلاد المغرب.

وقد عبر شاعرهم(10) عن ذلك فقال:

ألا ليت شعري في اجتماع تداوله	قبائل (سوق) والعلوم تماثله
علوم الحديث والتفاسير ترتقي	مراقي عز طرزته أنامله
كذا الفقه والأصول والمنطق الذي	تخالف فيه سادة وتنازله
وجاء المعاني والبيان وما حوى	وجاء البديع صافيا ووسائله
وأخيرا النحو وليس بآخر	له حصة الليث إذا جاء سائله
إذا صح غرس الشتل طابت ثماره	وتجري عليه في المساء جداوله

3 - تتضمن المخطوطات في خزائن تمنراست نسبة لا بأس بها من المخطوطات المشرقية الشهيرة، وهذا دليل على أن الحركة التأليفية في هذه المنطقة كان لها ارتباط بالعلوم التي أتت من المشرق عبر القوافل التجارية، مع بعض إضافة خاصة بالمذهب المالكي الذي اعتمد في المغرب العربي على نطاق كبير.

4 - إن نسبة هامة من هذه المخطوطات قد تم إعادة نسخها بالطريقة التي كتبت بها، لأن كثرة تداولها، والاعتماد الكلي عليها في التعلم والتعليم كان يعرضها باستمرار لتلف أجزاء منها؛ بل إنه من المألوف الآن أن تجد افتقادا لورقات أو لجزء من هذا الكتاب أو ذاك، فيضطر الباحث إلى البحث عنها في نسخ أخرى قد تكون في صحاري النيجر ومالي، كما حدث بالنسبة لكتاب السنن المبين لباي الكنتي مثالا.

ويعود الفضل في الحفاظ على هذا الموروث الثقافي الهام إلى مجموعة من الخطاطين المهرة الذين عملوا على إعادة نسخ المخطوطات، بل والبحث عن النسخ المشابهة لضبطها ومقارنة بعضها ببعض للتأكد من نسبتها إلى صاحبها وكمال نسختها، ومن القلة الباقية منهم اليوم في تامنغست الشيخ المحمود صديقي بن حما السوقي، الذي أبان عن قدرة بالغة في فك رسم المخطوط وإعادة نسخه بخط ومقروء.

جـ - قيمتها العلمية:

ما من شك في أن كل كتاب في العلوم النافعة له قيمة علمية قلت أو كثرت، خاصة إذا كانت في العلوم الشرعية بفروعها المختلفة، وإذا أضفنا إلى ذلك عامل البيئة القاسية، ووجود الإنسان الإفريقي المسلم في محاذاة العقائد الفاسدة التي كان يحملها الوثنيون وأهل الكتاب في الأزمنة الماضية، علمنا أن هذه المصنفات كانت من الأهمية بمكان بحيث وطدت قدم التوحيد في هذه الأرض، وعلمت أجيالا متلاحقة أمور دينها ولغته، إن على المستوى الجماعي ممثلا في المدارس الدينية أو على مستوى الجهود الفردية، في سبيل الحفاظ على الدين ولغة الدين.

أما في الوقت الحاضر فإن المخطوط، لا يزال محط اهتمام الدارسين والمحققين، ليس فقط بهدف إخراجه إلى الوجود طباعة، بل أيضا تحقيقا ودراسة من أجل استخراج فوائده الكامنة فيه، فالعلوم لا تنقص قيمتها بتقادمها، بل ربما وجدنا في القديم العلم الأصيل المتأصل، الذي على أساسه بنيت العلوم الحديثة،

وربما وجدنا فيها ما يدفع إلى البحث والنظر والمقارنة، ولا يخفى ما لذلك كله من الفوائد.

وللتدليل على هذا، نأخذ النوازل على سبيل المثال، تلك المصنفات الفقهية التي تعالج الأمور النازلة الآنية المستجدة في حياة الناس، وفي بيئتهم التي لا شك أن لها ميزات تميزها عما سواها، وتتطلب اجتهادا فقهيا خاصا. والنوازل التي نجدها في خزائن المخطوط بتامنغست هي:

- نوازل الشيخ محمد بن بادي الكنتي.
- نوازل الشيخ باي بن عمر الكنتي.
- نوازل الإمام القصري الشنقيطي.
- نوازل الشيخ محمد لمين بن بادي بن عمر الكنتي.
- نوازل الإمام العلوي.
- جزء من نوازل ابن متالي الشنقيطي.
- جزء من نوازل أحمد بن يحيى الونشريسي.

ويعتقد أن هذه النوازل ظلت مراجع الناس في الفقه والأحكام الشرعية حتى وقت قريب، لتميزها بمراعاة الحال والبيئة والمتغيرات، مما يمنحها السبق في اهتمام طلاب العلم بها وتداولها عبر حلهم وترحالهم في الصحراء، يستنسخون منها ويعلمون منها في ثقة بمؤلفيها العظام، خدمة العلم والدين.

أما باقي المصنفات فلكل منها قيمته العلمية، إذ إنها غطت ميادين علمية عدة، يجعلها متكاملة وكافية للعالم والمتعلم على حد سواء، خاصة أن أغلبها بني على المذهب المالكي الذي اعتمد في الإفتاء مرجعية فقهية أولى.

3 - كتاب السنن المبين من كلام سيد المرسلين لمحمد الكنتي:

أ - المؤلف:

هو علامة الصحراء الكبرى الشيخ محمد باي بن عمر الكنتي الوافي العقبي، من أعلام كنتة، ينتمي إلى أسرة علم ودين؛ فجد والده هو المختار بن أحمد الكنتي الملقب بالكنتي الكبير، وعمه أحمد البكاي، حفيد المختار، وكلاهما من أهل العلم

الكبار، ولمحمد باي كتب عدة أشهرها (النوازل) وهي فتاوي فقهية في زمانه، و(السنن المبين من كلام سيد المرسلين) وهو في شرح الحديث النبوي الشريف، و(شرح مبطلات خليل) في العبادات والمعاملات، وله (قواعد الدين الخمس)، توفي سنة (1348هـ-1929م).

ب - الكتاب:

هو أحد المخطوطات المهمة في ميدان الحديث النبوي الشريف، وهو شرح للأحاديث المقرية. يقع في ثلاثة أجزاء كبيرة الحجم، أكبرها الجزء الأول الذي حوى مقدمة مطولة وشرحا وافيا لخمسين حديثا نبويا شريفا، وقد وصلت صفحات الجزء الأول لوحده 701 صفحة مخطوطة.

وتوجد أربع نسخ منه في خزائن المخطوط بولاية تامنغست، ولكن يشوبها النقص في بعض الصفحات أو في شرح بعض الأحاديث، وتوجد نسخة أصلية كاملة عند قبائل الجنوب. ويضطر الباحث إلى الحصول على هذه النسخة الأصلية أو أن يقابل بين النسخ المتواجدة ليضبط المخطوط كاملا.

جـ - منهج تأليفه:

سلك فيه المؤلف طريقة منهجية منظمة، فقد بدأه بمقدمة وافية من جزأين: الأول مقدمة في منهج التأليف والترجمة للأعلام، ومجموعة نصائح موجهة للقائمين على حقل العلوم الدينية، وتفسير الحديث الشريف، والثاني مدخل للشرح من ثلاثة فصول؛ الأول في فضل الحديث والاشتغال به، والثاني في حد الصحيح والحسن والضعيف وما يحتج به من ذلك في الفروع الفقهية والأصول الدينية، والثالث في التعريف بهذه الكتب التي نقل منها المؤلف هذه الأحاديث وبمؤلفيها. وتكاد تكون هذه المقدمات كتابا قائما بذاته، لإطنابه وكثرة تفسيره وتحليله فيها وتبلغ بالكتابة الآلية حوالى المائة صفحة.

وقد فصل المؤلف بين الترجمة للأعلام، والتعريف بالمؤلفات وأصحابها، ذلك أن الأعلام المترجم لهم في بداية الكتاب، هم من أصحاب الآراء والشروح ووجهات النظر الذين اعتمد كتبهم في شرح الأحاديث، من أمثال ابن عبد البر،

والباجي، والنووي، وابن أبي جمرة، والسيوطي وغيرهم، أما الفئة الثانية فهي التي اشتملت على أصحاب الكتب المعتمدة في أخذ الحديث الشريف بلفظه، وهم الستة: الإمام مالك وموطئه، والبخاري وصحيحه، ومسلم وصحيحه، وأبو داود، والترمذي، والنسائي. غير أنه خص مالكا بحديث مستفيض لأنه صاحب المذهب، وأكثر الآراء المعتمدة له.

وتكشف هذه المقدمات عن فكر موسوعي للمؤلف، لكثرة معارفه وإحاطته المحمودة بالمنهج العلمي الموصل إلى النتائج الموثوق بها، إضافة إلى عدم تعصبه لشيوخه أو مذهبه إذا كان الحق مع غيرهما، ومن بين ما يلفت الانتباه اعتماده في شرح الحديث على ثلاثية (التثبت والمقارنة والترجيح)، فأما التثبت فإنه لا يأخذ الحديث إلا من أصوله، يقول في ذلك: "وما نقلت من الأحاديث فما كان منها معزوا لأحد الستة والموطأ ونوادر الحكيم وشمائل الترمذي فاعلم أني نقلته من أصوله ولا أتكل على نقل الثقاة عنهم، إذ القدرة على اليقين تمنع التقليد في النقل أو تكاد، وما عزوته لغير هذه الأصول فاعلم أني إنما نقلته بواسطة، وقد التزمت ذكر الواسطة في الغالب خروجا من عهدة ذلك"(11).

وأما المقارنة فمقابلة الآراء بعضها ببعض كما علمها من العلماء من مختلف البقاع الإسلامية، بغرض الخروج برؤية واضحة للمسألة التي يطرحها الحديث الشريف، وأما الترجيح فهو النتيجة التي يخرج بها من فهمه الحديث، وهي غالبا ما تكون لأحد الشراح الذين اطمأن إلى تفسيرهم بعد طول تمعن ومقارنة، على أن يكون أساسها الدليل، وإن كان يعترف بأنها طريقة انتهجها قبله شيوخ يثق بعلمهم وأمانتهم فيقول: "ثم إني ألتزم فيما أذكره من الفروع بيان ما هو المشهور، وإن كان الراجح حيث الدليل غيره أبينه وأرجحه وأذكر من قال به من علمائنا، وهذه هي طريقة ابن عبد السلام والشيخ خليل في التوضيح وشيخ شيوخنا جد الوالد رضوان الله عليهم، وقد نصوا على أن الأقوى دليلا مقدم على المشهور في العمل كما أوضح ذلك القرافي وغيره"(12).

أما المتن فهو المشتمل على الأحاديث التي يشتغل على شرحها ويبدأها

بحديث (إنما الأعمال بالنيات)، ويعمد فيها إلى المعنى اللغوي أولا للكلمات التي يرى أن شرحها أو إعرابها ضروري، وأكثر ما يعتمد الإعراب في المسائل التي يتوقف عليها فهم الحديث، أو ترجيح أحد أوجهه، ثم يدخل في الشرح وبيان الأحكام المستنبطة من الحديث بالمنهج الذي سبقت الإشارة إليه، مع كثير من الإسهاب والإطناب الذي رآه لازما للتوضيح والبيان، مؤكدا أن "المقصد الأسنى تحصيل المعاني وتحقيق المباني"[13].

ولكثرة الحرص على سلامة الحديث معنى ومقصدا، يقرر المؤلف أن سلامة الحديث أولى من صلاح المذهب، وهي دعوة طيبة منه للابتعاد عن التعصب للمذهب، والتركيز على ما اعتمد الدليل، لأن الأولى الحرص على إصابة المعاني الصحيحة ليستقيم أمر الدين، ويسلم كلام سيد المرسلين من التحريف والتغيير، لهذا يقول محذرا: "لا أصلح الله المذهب بفسادها ولا رفعه بخفض درجاتها، فكل كلام يؤخذ منه ويرد إلا ما صح لنا عن محمد صلى الله عليه وسلم، بل لا يجوز الرد مطلقا لأن الواجب أن ترد المذاهب إليها كما قال الشافعي، لا أن ترد هي إلى المذهب"[14].

وإذا أردنا أن نجمل خصائص هذا المؤلف المهم وصلنا إلى ما يأتي:

- تواضع المؤلف فيما يقول ويرى، فهو يرجع إلى شيوخه وإلى علماء الإسلام في المسائل الكبرى، كما يقر بقلة باعه في بعض الأمور، كتنميق الكلام وقوة البيان.
- انفتاحه على الحق أينما كان دون تعصب لمذهب، أو شيخ أو طريقة، ويرى التعصب تقليدا يمكن أن يؤدي إلى تحقير الدين وإيثار للهوى على الهدى.
- إكثاره من إيراد الآراء في مواضع الخلاف، وتتبعها بالرد والبيان قبل الترجيح والاعتماد، لفتح المجال أمام انكشاف الصواب وجلائه، إذ لو اكتفى بالرأي والرأيين، لربما كان الصواب في غيرهما، فلا يبلغ المؤلف المراد، ولا ينفع القارئ أو المتعلم.
- رؤيته للعلاقة التكاملية بين تفسير الكتاب والسنة وبين علوم الفقه، فيؤكد أنه "من لم يفسر الكتاب والسنة بعلوم الفقه لم يحصل على تفسيرهما أبدا، ومن لم

يحقق علوم الفقه بالكتاب والسنة لم يقع على تحقيقهما أبدا"[15].

- التزامه الأمانة العلمية بإرجاع القول إلى صاحبه فإن علم لفظه قال: قال فلان، وإن لم يحفظه أو كان الكلام طويلا مستفيضا لخص معناه وقال عبارة مثل: انتهى المراد من كلامه. ويبرر ذلك بقوله: "وأما عزو الأقوال لأربابها وإيراد كلام الأشياخ ونقل ألفاظ الشراح برمتها، وإن أدى ذلك إلى التكرار فلطلب السلامة من التحريف"[16]. كما يورد أسماء الكتب التي يأخذ منها، وله رأي في قيمتها العلمية، وفي نسبة بعضها إلى أصحابها، وهذا كله دليل على تبحره في العلم وتمكنه من صناعته.

- إيراده كثيرا من الأشعار في مقدمة الكتاب الطويلة دلالة على عناية المؤلف بالنظم والشعر لارتباطه بالعلوم الدينية، سواء من نظمه هو أو من نظم غيره من العلماء والشعراء الذين استعانوا بالشعر على سبيل الاستئناس أو ولكونه مجالا للحجة والاستشهاد والإقناع.

د - أهميته العلمية:

لا شك في أن أي مصنف في العلوم النافعة له قيمته العلمية، ولسنا في هذا المقام في موقف التقييم، ولكن في موقف التنويه، فهذا المصنف أكبر من أن نصدر له أحكاما، لأن الجهد الذي بذله المؤلف لا يخفى على المطلع خصوصا إذا كان من أهل الاختصاص.

وبالنظر إلى ما قلناه حول هذا المخطوط، وما عرضناه من خصائص لمؤلفه، وما حوى من الشروح المستفيضة، ومن المعلومات الثرية في مجال الحديث والفقه وما يتصل بهما من علوم أخرى، وبالنظر أيضا لكون المؤلف من هذه البلاد النائية عن ديار الإسلام الأصلية، فإن القارئ له لا يجد إلا الثناء عليه والشكر له على هذه الإضافة العلمية للمكتبة الإسلامية التي تكونت عبر العصور الإسلامية المتلاحقة.

وما يميز هذا العمل الكبير جمع المؤلف فيه بين ثلاثة أمور مهمة هي (الأخذ من الموثوق به، والنظر في المسائل بمعية التدبر وإعمال الفكر، والنصيحة

لطلاب العلوم الشرعية)، وأعطى لكل أمر من هذه حقه واستوفاه مما يجعل منه صرحا علميا مهما في بابه، بحيث تكثر الفائدة وتحدث الإحاطة بالحديث الشريف من جوانبه المختلفة، فينعكس كل ذلك إيجابا على المستوى العملي التطبيقي للمسلم.

وإذا أضفنا كتاب (النوازل) الذي ألفه الشيخ محمد باي الكنتي في الفقه وأحكامه، إلى (السنن المبين) هذا أدركنا أن المؤلف قد حاز الفضل الكبير بأمداده بيئته المتعطشة للعلم بمصنفين يحتاج إليهما المسلم في عقيدته وسلوكه، ولا غرابة أن يكون بهما واحدا من العلماء الأفذاذ في هذه المنطقة التي برهنت على أنها أرض إسلامية منتجة مثلها مثل باقي الأمصار الإسلامية الأخرى.

وإذا كان الخليفة العباسي قد قال حين اطلاعه على العقد الفريد لابن عبد ربه: "هذه بضاعتنا ردت إلينا"، فلا نخال أحدا في المشرق أو في المغرب يقول مثل تلك العبارة في (السنن المبين) لكون صاحبه استطاع أن يترك فيه بصمة علمية إفريقية تدل على أن علماء الإسلام في الغرب الإسلامي، وفي جنوب الصحراء قد خاضوا في العلوم التي خاض فيها المشارقة السباقين إلى هذا المجال، يقودهم في ذلك حبهم للعلم الذي بني عليه هذا الدين الحنيف.

إن الحواضر العلمية التي ازدهرت في المغرب الإسلامي، والعلوم التي عملت أجيال على تنشيطها وترسيخها قد تضررت أيما ضرر بفعل الاحتلال الأجنبي لهذه المنطقة، فإضافة إلى ما تقوله تقارير من أن الأوروبيين استولوا على عدد كبير من الكتب والمخطوطات التي وجدوها في مستعمراتهم هذه، لأغراض مختلفة، فإن السياسات التمييزية والتضييقات التي كان السكان في مختلف الأمصار يعانون منها قد أثرت دون شك على المسيرة العلمية، وإن لم تنجح في الحد منها. كما تضررت أيضا من التقلبات السياسية التي كانت تحدث بين الفينة والأخرى بسقوط ممالك ونشوء أخرى، مما أدى إلى خراب حواضر كانت منارات للعلم تعليما وتأليفا.

ولقد حاولت بعض الزوايا أن تنقذ ما يمكن إنقاذه من هذا الإرث

الكبير، ونجحت نسبيا في ذلك، غير أن مأساة العلم والتعليم التي خلفها الاحتلال كانت أقوى من جهودها، وأكبر من إمكاناتها، لذا بات من الضروري أن يلتفت - وقد بدئ في ذلك فعلا - إلى إرث الأجداد لإخراجه للناس قصد تعميم الفائدة، فالعلوم كما نعرف تراكمية يزيد بعضها على بعض، ويعود بعضها إلى بعض، كما أن العلوم القديمة في بعض حقول العلم والمعرفة كعلوم الدين واللغة أولى بالاهتمام، لكونها أصولا ومصادر لا يستغنى عنها.

الهوامش:

1 - الشيخ الأمين عوض الله: تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي وآثارها الحضارية حتى القرن السادس عشر الميلادي، ضمن مجموعة أبحاث بعنوان: تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد 1984، ص 87.

2 - المصدر نفسه، ص 135.

3 - انظر، عز الدين كشنيط: قراءة في بعض الخصائص العلمية لحاضرة توات، مجلة آفاق علمية (تامنغست)، العدد 5، جانفي 2011، ص 222-223.

4 - انظر، عبد الرحمن السعدي: تاريخ السودان، تحقيق هوداس، باريس 1981، ص 16.

5 - هذا المركب في اللغة الترقية يعني أهل السوك، وتنطق بالقاف بدل الكاف أيضا فيقال: (أهل السوق)، وينسب إليها بقولهم (سوقي)، فكلمة (كَلْ) معناها أهل، وكلمة (السوك) اسم لمدينة تقع شمال غرب مدينة كدال، وهي المعروفة في كتب التاريخ بتادمكة، وقد قامت فيها حضارة أشاد بها المؤرخون والكتّاب، وكانت ممرا تجاريا بين الشمال والجنوب، وسكانها الأصليون هم البربر، وصل إليها الإسلام في القرن الأول الهجري.

6 - هذا التعريف بقبائل (كل السوك) مأخوذ بتصرف بسيط من ورقة قدمت في الملتقى الثقافي الأول لقبائل كل السوك، المنعقد يومي 14-15 يناير 2010 في تناهما بمالي، حصلت عليها من أحد المدعوين في الملتقى وهو الشيخ المحمود صديقي بن حما السوقي، الساكن بتمنراست، وهو فقيه وخطاط ومهتم بتراث كل السوك.

7 - دليل في نسخة مزيدة أعدته مديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تامنغست، أوت 2005.

8 - المقصود هنا هو عدد العناوين التي تتوفر عليها الخزانة، مع ملاحظة أن بعضها يوجد في

خزانات أخرى.

9 - ومع ذلك فإنه يلتمس لهم العذر، لأن كثيرا من المخطوطات ضاعت من أصحابها ولم تر النور بعد ذلك لا مخطوطة ولا مطبوعة أو محققة.

10 - محمد الدغوغي السوقي: أحد أفراد قبائل (كل السوك) في مكة المكرمة.

11 - محمد باي بن عمر الكنتي: السنن المبين من كلام سيد المرسلين، مخطوط، (خزانة السيد عيسى إقمامة - أبالسة - تامنغست)، ص 6.

12 - المصدر نفسه، ص 7.

13 - نفسه.

14 - نفسه.

15 - المصدر نفسه، ص 8.

16 - المصدر نفسه، ص 6.

References:

1 - Al-Kantī, Mohammad Bey ben Omar: As-sunan al-mubīn min kalām Sayyid al-Mursalīn, Manuscript, Personal library of Sayed ‘Aissa Iqmamah in Abalessa, Tamanrasset.

2 - Al-Sa‘dī, ‘Abderraḥmān ibn ‘Abd Allah: Tārīkh es-Soudān, édité et traduit par O. Houdas, Paris 1981.

3 - Awaḍ Allah, Shaykh al-Amīn: Tijārat al-qawāfil bayna al-Maghrib wa as-Sūdān, Institute for Arab Research and Studies, Baghdad 1984.

4 - Kachnit, Azzeddine: Qirā’a fī ba’ḍ al-khaṣā’iṣ al-‘ilmiyya li-ḥaḍirat Touāt, Majallat Afāq ‘Ilmiyya, N° 5, Tamanrasset 2011.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 99 - 114
ISSN 1112-5020

أيام العرب في الجاهلية بانوراما شعورية مرعبة

أمال كبير
جامعة تبسة، الجزائر

الملخص:
ظلَّ الشعر الجاهلي يمثل نوعا من أنواع الحركة الدقيقة التي كان الشاعر الجاهلي يوظفها في شعره لرصد واقعه إما عن طريق الوصف التقريري أو عن طريق الخيال المبدع. وكانت محاولته تلك تعكس صراعه مع بيئته الطبيعية الصحراوية، وصراعه مع أخيه الإنسان. لذلك انساق وراء قوى الدمار والخراب لامتلاك الحياة. ومن خلال الشعر حاول الجاهلي تقمص الأفعال على مستوى الكلمة بدافع من الانفعال المثير للرغبة في البناء، وإعادة التوازن لعناصر الحياة التي قد تعمل النواميس الكونية المختلفة على الإخلال بتوازنها. وهو ما يجعل القصيدة الشعرية تمثل الوجود المستقل عن الذات الإنسانية الواعية لما تكنُّه من حقائق تخرج إلى الوجود بالفعل من اللاوعي الإنساني الذي يختزن مجموعة من الرؤى القابلة للصياغة، وإعادة التناسق والانسجام، والتي يمكنها التجلي من خلال العمل الإبداعي، لتمثل "أيام العرب" رصيدا ثقافيا وإنسانيا ضخما، حملت جذور التراث الشعري الجاهلي في جميع مراحله، وكونت صورة حقيقية عن الواقع الجاهلي.

الكلمات الدالة:
أيام العرب، العصر الجاهلي، الشعر، الصحراء، التراث.

The Arabs Days in the pre-Islamic a panorama of a terrifying consciousness

Amel Kebir
University of Tebessa, Algeria

Abstract:
The shadow of pre-Islamic poetry represents a type of subtle movement that the pre-Islamic poet used to employ in his poetry to monitor his reality, either by means of a reportable description or by creative imagination. His attempt reflected his struggle with his natural desert environment, and his struggle with his fellow man. Therefore, he went after the forces of destruction

تاريخ النشر: 2015/9/15
kebiramel07@gmail.com

and devastation to own life. Through poetry, the Jahili tried to imitate actions at the level of the word, motivated by the excitement of the desire to build, and to restore the equilibrium to the elements of life that the various cosmic laws may work to disturb their equilibrium. This makes the poem represent the existence independent of the conscious human subject because of the facts that actually come into being from the human subconscious that stores a set of visions that can be formulated, and restore harmony, which can be manifested through creative work, for the "Arab days" represent a cultural asset and a huge human being, it bore the roots of the pre-Islamic poetic heritage in all its stages, and formed a true image of pre-Islamic reality.

Keywords:

Arab days, pre-Islamic era, poetry, desert, heritage.

يعدّ شعر "أيام العرب" في الجاهلية مادة تاريخية وأدبية خصبة، ولا يكاد نص جاهلي يخلو من ذكر لأخبار "أيام العرب" تلميحا أو تصريحا، مباشرة أو رمزا، لذلك فإن الدارس لشعر أيام العرب يجد نفسه يجول في أرجاء الشعر الجاهلي ليكشف أصداء أخبار وحوادث تلك الأيام التي جاءت ذكر بعضها في أبيات متناثرة أو في قصائد طوال ضمن أغراض الشعر العربي المعروفة؛ ذلك أن الشاعر الجاهلي لم يكن يستطيع أن يفخر أو يمدح أو يهجو أو يرثي إلا وهو يستند إلى ما خلّفته تلك "الأيام" من آثار في روحه وذاكرته، وما أحدثته في تصرفاته وطريقة تفكيره.

1 - الحياة الاقتصادية والنزوع إلى الحرب:

يعد وصف "أيام العرب" من أبشع ما نعتت به الحياة العربية قبل الإسلام، ذلك أن الحرب كانت تقوم لأتفه الأسباب، وغالبا ما تستمر في نزق وطيش لعشرات السنين، تحصد الأرواح، وتحرم الإنسان حقه في السلم والأمان، حتى أصبحت تلك الأيام تكشف عن صورة رهيبة للجاهلي الذي تجرد من كل قيم الإنسانية لما أملته عليه الحرب من قسوة في القلب واستهانة بالأرواح، وهو في نزوعه إلى الحرب كان يعتقد أنه يدافع عن كرامته وعزّته ويحمي ذماره وجواره،

حتى غدت الحياة الجاهلية صورة للحرب نتيجة لنفسيات العرب التي كانت "تتصف بالبداوة في الأخذ بقيم الأشياء وتقديرها، فهم شديدو العنف تنزو بهم الانفعالات نزوا للخير والشر"[1]، فيسرفون في تقدير القيم كما يسرفون في انتهاكها، يقول القطامي[2]:

وكُنَّ إذا أغرْنَ علَى ضبَاب   وأعوَزهنَّ نهبٌ حيثُ كَانا
أغرْنَ من الضبابِ علَى حلُول   وضبَّة إنَّه من حَان حَانا
وَأحيَانا علَى بكرٍ أخِينا   إذَا لمْ نجِدْ إلاَّ أخَانا

ولأن الجاهلي لم يكن يعرف الاستقرار البيئي فإن حياته كانت ترحالا مستمرا يقتفي فيها أثر الحياة، ويودع في كل محطة من محطاتها الكبيرة والمتعاقبة حياة وذكريات، وبين الذهاب والإياب يستمر السباق والاستيلاء، وينشأ في أغلب الأحيان بين القبائل صراع "تسل فيه الأسياف من أغمادها لتحطب فوق أعناق الرجال"[3]، كنتيجة حتمية تدفع إليها الرغبة في البقاء، والحاجة في الاستمرار أمام عوامل الفقر، والجوع، والجدب[4]:

أنَّا التَّاركُونَ لَمَّا سَخِطْنا   وَأنَّا الآخِذُونَ لَمَّا رَضِينَا
وَنَشْرَبُ إنْ وَرَدَنا الماءَ صَفْواً   وَيَشْرَبُ غَيرنَا كَدِراً وَطِينَا
مَلأْنَا البَرَّ حتَّى ضَاقَ عنَّا   وَظَهْرُ البَحْرِ نَمْلؤُهُ سَفِينَا

لقد جعلت القيم الجاهلية المتناقضة حدود الحق والباطل متداخلة في تفاصيل الحياة الجاهلية بفعل تلك العلاقة المرتبكة بين الفرد الجاهلي وقبيلته التي تفرض عليه الذوبان في قيمها وتحرمه حريته الفردية؛ لأن كل قبيلة كانت "تستقل بذاتها وبحماها وبرئيسها الذي تدين له القبيلة كلها بالطاعة والولاء، وكانت كل قبيلة تطمح في توسيع حماها ليعظم سلطانها وتصير أكثر غنى وجدا وشرفا، كما كانت بعض الحروب تنشأ رغبة في السّلب والإغارة"[5]، بسبب الظروف الاقتصادية القاسية، أو بدافع الحفاظ على الاستمرار، لتتحول الحياة الجاهلية إلى

أفظع صور الشقاء الإنساني الذي جعل البيئة الجاهلية تبدو وكأنها عدو للحياة، بل وكأنه لم يكن يكفي هذه البيئة الطبيعة ما عاناه الإنسان الجاهلي من الحروب، والهلاك دونما مبرر، فقامت هي الأخرى لتشاركها الأذى[6]، وتذيق الجاهلي بعض بأسها، الذي تجلى في كثير من الصور الطبيعية المقترنة بالسأم والانتظار والقلق التي كانت تُطْبِق على أفق الجاهلي حتى يتمنى الموت.

إنَّ الصراع من أجل الحياة فطرة إنسانية جسدت مبدأ القوة والتحدي، بداية بمجابهة الجاهلي الصحراء القاسية، ومرورا بصراعه مع وحوشها الضارية، ثم انتهاء إلى صراعه مع أخيه الإنسان الذي كان ينافسه في البقاء؛ لذلك فإن القوة التي كان يعتد بها الجاهلي لم تكن متفردة "فكل جماعة قد تفاجأ وتؤخذ على حين غرة فتغلب، هكذا يطبع الغزو والغزو المضاد تلك الحياة استقرار الجو والأرض والنفوس، وما في الأيدي"[7]، ولا تتوقف الحرب في مكان إلا لتبدأ في آخر، ولا ينعم الجاهلي بما في يديه إلا ويراه يتحول إلى يد غيره في حالة من حالات التبادل والتوازي والتصادم لأدوار الهزيمة والنصر، "ويظل صدى الحياة الاقتصادية واضحا أيضا في دوافع الشعراء للفخر القبلي، إذ يصور بعضهم قدرة قومه أو قدرته على الرعي وسط الأعداء مما يرمز إلى الشجاعة والاعتراف بالمساواة"[8]، ولكن هذه الشجاعة لا تفتأ أن تتحول إلى هزيمة وذل؛ لأن الجاهلي قد يفاجأ بقوة أعنف وأشرس من قوته تأخذ منه ما كسبه وما كان يملكه، خاصة وأن الصحراء لا يمكنها أن تجود باستمرار أو تجود بما يكفي الجميع لهذا يضطر الجاهلي إلى أن "يتنكب قوسه، ويعلق كنانته، أو يحمل رمحه ويتقلد سيفه، ثم يضرب في الأرض باحثا عن قوته بين حيوان الصحراء، وقد يؤوب بصيد سمين، وقد يكون هو الصيد، أو يفوته ما أمل، فلا يجد له بدا من أن يجعل إنسانا آخر هدفه يفتك به ويجرده مما يحوزه"[9]، فهو لا يملك سوى هذا الطريق إن نجا منه فقد يعيش سنوات لاحقة، وإن هلك فسوف تستمر الحياة بآخرين، يقول أمية بن أبي الصلت[10]:

وبَدلتُ المسَاكنَ من إيَّادٍ   بعدَما   كانُوا   القطِينَا

نَسِير بمعشَر قَوم لقَومٍ ونَدْخلُ دارَ قومٍ آخرِينَا

وفي ظل الظروف البيئية القاسية والظروف الاقتصادية الصعبة تحول قلق الجاهلي إلى عداوة أفرغها في كل من حوله؛ فهو يرى إجحاف الطبيعة مجسدا في صورة هؤلاء المتميزين بامتلاك عناصر الحياة، بل إنه يرى أن هذه البيئة الطبيعية غير عادلة في عطائها "حين أوجدت في جوار المناطق المجدبة مناطق خصبة، مما أشعر أبناء المناطق المجدبة بأن الحياة لم تحرم الناس جميعا كما حرمتهم، وإنما أغدقت على طائفة ماء لا ينضب، وكلأ لا يجف، وثروة لا تهددها الطبيعة في كل لحظة بالفناء، بقدر ما سلطت عليهم من سياط الحرمان جفافا وجدبا وفقرا، والنتيجة النفسية لهذا... نشأة "عقدة الفقر" في نفوسهم، ولو أن الطبيعة سوّت بين أهل الصحراء عطائها"[11]، لما نشأت أحاسيس التمرد، ولما احتاج البدوي إلى الغزو كي يحقق لنفسه الطمأنينة واستمرار الحياة.

2 - أيام العرب وقلق امتلاك الحياة:

ويبدو أن قلق الجاهلي على حياته أمام الصحراء قد تحول إلى حذر عدواني تملك عليه نفسه الظامئة إلى الاستقرار والشبع، فالصحراء عدو متربص لا يعطي دون مقابل يدفعه الجاهلي من روحه، فكان عليه في صراع مستمر معها، وصار ينظر إلى الصحراء على أنها مكان الانفصال؛ لأن الإقامة بها مؤقتة، "فالمكان يتراجع عن نهريته ويدخل في رماد يقذف بالإنسان من جديد إلى الكفاح المرير ضد الرماد، فيظعن إلى جنة أخرى قد يجد فيها من سبقه إليها، الحاجة تلح عليه فيختار الغزو، ويختار الدم ثمنا لهذه الجنة"[12]، فهو رهين هذه الثنائية المتداخلة الأبعاد والأطراف بين جنة الحياة وجحيمها، يواجه قدرا محتوما بطريقة لم يخترها، إنما فرضتها عليه عوامل القهر الاقتصادي والبيئي[13]:

جَزُورِ أَيْسَارٍ دَعَوْتُ لِحَتْفِهَا وَنِيَاطِ مُقفِرَةٍ أَخَافُ ضَلاَلَهَا
يَهْمَاءَ مُوحِشَةٍ رفَعْتُ لِعَرْضِهَا طَرْفِي لأَقْدِرَ بيْنَهَا أَمْيَالَهَا

فالفراغ الكوني الهائل الذي يلف الجاهلي وسط صحراء شاسعة جعله يشعر

أنه أمام وحش فتاك يغير ملامحه وجلده باستمرار حتى لا يتمكن أحد من معرفة حقيقته أو مجابهته بأي سلاح، فلم يكن للجاهلي بد من أن يملأ أوقات فراغه بأي شيء "حتى لا تستحيل الحياة معها فراغا باردا لا إحساس بالوجود فيه، وشعورا بالضياع في هذه الصحراء المترامية الأطراف التي يخيل للإنسان أنه يعيش في عالم لا يعرف الحدود ولا يدرك معنى النهاية"(14)، ولكنه في محاولته الفاشلة أمعن في تضييع نفسه، وجعله قلقه يغترف من العبث بمصيره حتى الارتواء رغبة منه في كسر عبثية الحياة والوجود كنوع من أنواع "التعطش والظمأ نحو مزيد من الأمن والاستقرار، ومعرفة مغزى أو غاية الحياة"(15)، ثم أصبحت شيئا فشيئا استعراضا للقوى تطغى به القبائل القوية على القبائل الضعيفة، وتحولت الرغبة في الحياة إلى رغبة في امتلاك الحياة، يقول المهلهل(16):

إنَّا بنو تَغلبٍ شُمٌّ مَعَاطِسُنا بِيضُ الوُجوه إذَا مَا أفزَع البَلَدُ
قَوْمٌ إذا عاهدُوا وفُّوا وَإنْ عقدُوا شدُّوا وإنْ شَهِدُوا يَومَ الوغَى اجتَهَدُوا

ولأن "أيام العرب" هي "حقيقة واقعة، تفسر التضاد بين البيئة البشرية المتجهة، وبين توقعات الإنسان اتجاهها واتجاه نفسه، متخذة في الظاهر شكل صراع دموي رهيب وفي الباطن نزفا روحيا يجري في أنهار الدم التي تصب في بحار الموت والعدم المتجهة نحو مستقبل مجهول"(17)، فإن الجاهلي لم يتمكن من الإفصاح عنه في مقطوعاته، ومطولاته، ولكنه كان يسكن نفسه متخذا منها مسرحا لصراعات عنيفة وقاسية تجسد قلقا تجاه الحياة السائرة نحو مصير غير آمن لم يعرف فيه الجاهلي كيف يعيش دون أن ينظر إلى كل ما حوله من القوى الماثلة في الفراغ المحيط به من كل جانب، فاختار أن يكون واحدا من هذه القوى تتجاذبه معطيات الحياة والموت بشراسة وجنون، فلقد رفعت "القبائل رايات الحرب وعاشت لها، يتقاذفها دهر أصم غضوض فعزّ مفهوم القوة في النفوس وعلا، حتى بذّ كل مفهوم آخر. ونهض الشعر يعبر عن روح عصره لا عن أحداثه فحسب، فيعمق الوعي والإحساس بهذه القوة "المغتر جانبها"...

ويحتفل بمجدها الباذخ المؤثل، وقد كانت هذه القوة ضريرة عمياء في مجتمع مضطرب الرؤية يؤرقه الواقع وتساوره الأحلام وتشتبه عليه المقاصد والدروب"[18]، فتصنع فردا مؤرقا تجتذبه مناظر القسوة، فينغمس فيها، إلى أن ينتهي إلى الفناء، فقد كان الجاهليون "يصرون على القتال أحيانا في نزق وتحد وعدم معرفة، يدفعهم إلى ذلك حمق يسمونه إباء، وجهل يسمونه قوة، ولقد كان هذا الحمق وهذا الإسراف في التشبث بالتقاليد العرجاء سببا في إطالة مدة الحروب عند الجاهليين وتفرع هذه الحروب وانتشارها"[19]، لتتحول حياة الجاهلي إلى انهزام وجودي في صراعه مع الطبيعة ومع أخيه الإنسان، يقول دريد بن الصمة[20]:

يغَارُ علينا واترين فيشتفَى   بنا إنْ أُصِبنَا أوْ نغَيرُ علَى وتْرِ
بذَاكَ قسَمنا الدَّهرَ شطرَينِ قسْمةً   فَمَا ينقضِي إلاَّ ونحنُ عَلَى شَطرِ

لقد تحولت أيام العرب إلى ملاحم أسطورية تشير في كثير من أخبارها "إلى رؤية واقعية لأحداث المجتمع العربي آنذاك، وصراعاته مع الطبيعة"[21]، حيث تتوالى عليه قوى الطبيعة، فينهزم أمامها، ولهذا نجده "في كثير من شعره مولعا "بالنفي والهدم والتدمير" فكأن هذه السبل هي القادرة على تحقيق "الذات" وتعميق الإحساس بها، وتبدو فكرة "النمو والبناء" غريبة على "العقل" بعض الغرابة في مجتمع يبدو فيه مفهوم الحق مفهوما غامضا متلبسا، فهو يشتبه بمفهوم "القوة" ويختلط به ويتداخل فيه، حتى يوشك أن يتلاشى في هذا المفهوم ويفنى، فكل ما تناله يد القوي في هذا المجتمع يصبح حقا له لا شبهة فيه! ولهذا السبب علت قيمة القوة في الشعر الجاهلي علوا كبيرا بغض النظر عن وظيفتها، وقد كانت هذه الوظيفة في أغلب الأحيان تتجلى في العنف والقتل والسلب والسبي والظلم الصريح، فكثرت الحروب حتى ضرّجت حياة القبائل بحمرة الدم القانية"[22]، وكانت التعويض الوحيد للضعف الذي يعانيه الجاهلي أمام انهزامه أمام قوة الطبيعة.

3 - أيام العرب صورة لليأس والتشظي والإحباط:

كانت أيام العرب في الجاهلية محاولة لإثبات الذات، ولكنها كانت محاولة فاشلة لأنها لم تكن تحتكم إلى عقل أو منطق، بل كانت محض انفعال وثورة أراد بها الجاهلي أن يقول للطبيعة التي تسيّره أنه يستطيع أن يكون أقوى منها تدميرا، فكانت النتيجة أنه دمّر نفسه وشارك الطبيعة قسوتها عليه؛ لأن "من أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدّت عينه إلى متاع أخيه امتدّت يده إلى أخذه إلا أن يصدّه وازع... وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنّعرة على ذوي أرحامهم وقربائهم موجودة في الطبائع البشرية"(23)، ولكن المتتبّع "لأيام العرب" يجد أن الظلم والعدوان قد هدما كل القيم الإنسانية التي حلم الجاهلي بتشييد صرحها في مجتمعه القبلي؛ بداية بفصم عرى صلة الرحم، وانتهاء إلى هتك حمى الجيرة، يقول أمية بن الصلت(24):

وَفتيانا يَرَوْنَ القتلَ مجدًا وشِيبًا في الحرُوبِ مجرِّبينَا
وأنّا الحامِلُون إذَا أناختْ خُطوبٌ في العشِيرة تبتلينا

لقد كان الجاهلي يعيش وهم القوة، وهو يبذل جهده لتحقيق ذلك على مستوى الواقع، بل إنه يجدها في صميمه تعزيزا لشعوره بذاته، وسواء أكانت هذه الذات فردية أم اجتماعية، فإن هذا الشعور بالقوة ظل حلما شاقا ينازع نفوسه "ويستعصي عليها في مجتمع قلق، مضطرب، مأزوم، يحاول أن يستمد يقينه من ذاته فيخفق، ويزيده جرح الإخفاق ضراوة كمحارب جريح، فيوغل في مطاردة حلمه الذي تتراقص أشباحه وظلاله على امتداد العين"(25)، ولكن هذه القوة التي أرادها الجاهلي لنفسه، جعلته يستبدلها بقوة عمياء حمقاء صنعت من الحياة مسرحا للموت المستمر بغير داع، فما عادت حياته إلا صورة للأس، التشظي والإحباط الذي سيطر عليه، فهو يشعر "بأن الحرب هي المظهر الوحيد الذي يستطيع أن يؤكد فيه لذاته قوتها واحترامها، وهو كذلك المظهر الوحيد الذي يجمع للقبيلة تاريخا حافلا بالمجد والقوة"(26)، على الرغم من يقينه بأن الحرب أحد

أكثر أسباب الموت في بيئته، يقول طرفة[27]:

وَلَسْتُ بحلاَّل التلاع مخافَةً ولَكنْ متَى يسْترفدُ القوْمُ أرْفدِ
فَإنْ تبغني في حَلقة القَوْمِ تلقَني وإنْ تلتمسني في الحَوانيتِ تصْطدِ

ويبدو أن القيم التي حاول الجاهلي أن يؤسس لها في مجتمعه ما كان لها أن تحقق في ظل حلمه بهزيمة واقعه، فاحتمى بشعار القوة والبطولة والسيادة، والفارس الأسطوري الذي لا يهزم، وخيِّل إليه أن الانتصار هو ضربة سيف أو رمية رمح، أو أخا يقتل وعشيرة تنتهك حرمتها، وكان نتيجة أن وصل المجتمع الجاهلي "إلى درجة من الصراع والقلق جعلت العربي في تلك الفترة يلتمس مهربا بعد أن سدّت جميع المنافذ للهروب في وجهه، وأحكم إغلاقها سواء من الناحية الدينية والوجودية، أو من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنه كان يدرك أزمة عصره ويسائل نفسه كيف السبيل إلى الخروج منها"[28]، ولكنه لم يكن إدراكا واعيا إلى درجة الفهم الصحيح، بقدر ما كان إدراكا انفعاليا بسبب الاستجابة المباشرة للمثيرات الخارجية، أما ما كان مخبوءا خلف تلك المثيرات من أسباب فلم يكن يصل إلى حدود إدراكه إلا لماما، وهو لا يطيل فيه التفكير ولا يقابله إلا بلهفة السؤال.

لذلك ارتمى الجاهلي بين فكي الحرب المدمرة التي لا تنتظر أحدا، ولم يهتم ببناء الحضارة التي كانت ستوفر له الكثير من الإجابات المقنعة، ولو أنه كان يدرك أزمته فعلا لأدرك أن بناء الإنسان لا ينتهي عند توفير دواعي الحياة الآنية التي لم يستطع تجاوزها فظلت تنزلق من بين يديه بمختلف الأشكال "وأول ما يلفت نظرنا من أمر... الحضارة الجاهلية الأخيرة، أنها حضارة ظاهرية، تأثرية (سلبية)، لم تبلغ من العمق أولا ومن القوة ثانيا ما يجعل لها طابعها الخاص الذي تتسم به، وما يبعث في حناياها الحياة القوية حتى تتدفق على الحضارات الأخرى فتؤثر فيها أو تتفاعل معها"[29]، لأن الجاهلي الذي اهتم بالهدم من خلال فعل الحرب ظل معتقدا أنه يقوم بفعل البناء، ولعل هذا من بين أسباب

تأخر الركب الحضاري عن الأمم المجاورة كالفرس مثلا.

4 - أيام العرب ومراوغة الزمن المتلاشي:

إنّ التأسيس لقيم البطولة والفروسية الجاهلية جعل "الأيام" تبين اللثام عن قيم ظل المجتمع الجاهلي يعتقد بها كقيمة الكرم، وقيمة الثأر، اللتان كان الفتى الجاهلي يحاول من خلالهما أن يوجه الحياة وجهتها الإيجابية، فكانت أيام العرب "ضرورة لتصفية القيم، ولاكتمال النظام القبلي بكل مآثره؛ لأن القبائل العربية وقفت وجها لوجه تعرض ما لديها في زحمة التنافس، وفي غمرة هذا التنافس تبلورت تلك القيم وأخذت شكلها النهائي، الذي عرفت به واشتهرت بأصالته"[30]، بعد أن استهلكت سنوات طويلة ضيعت فيها كل معاني الإنسانية قبل أن تكتشف معنى القيم وكيفية الحفاظ عليها، لذلك نجد ارتباط الكرم بالفروسية، "ويتضح لمن يتأمل شعر الفخر بالكرم أنه يتصل اتصالا وثيقا بشعر الفخر الفروسية القتالية، بل ربما كان كل منهما وجها للآخر، ذلك أن معظم شعر الفروسية إنما يستمد مادته من البراعة والبطولة في المنازعات القبلية، وهذه الصراعات منشؤها في الأصل اقتصادي متصل بنمط الحياة الرعوية في العصر الجاهلي"[31]، وهذا ما كان يساهم في الاعتقاد السائد بأن القوة والغزو وسفك الدماء هو قيمة أخلاقية قائمة بذاتها؛ لأن الجاهلي ظن أنه يمتلك الحياة فعلا، فهو يعطيها للآخر بيد الكرم، ويأخذها بيد الحرب، ولكن هذا لم يكن امتلاكا بقدر ما كان ازدواجية أخلاقية، وارتباكا إنسانيا زاد في تشتيت نفسه وأمعن في ضياعها؛ لأن من "متعلقات الكرم وكثرة العقر، تكرار مناظر الدماء حتى اتخذت لها في أنفسهم مكانة خاصة، وقد يكون سببه هذه المشاهد المتكررة للوقائع والغزوات والحروب، وهو السائل العجيب الذي إذا أريق أريقت معه الحياة، فطقوسه عندهم باقية ما دام باقيا يجري في الجسد أنهارا في قنوات لا تحصى، ثم كان بعد ذلك المنظم الحقيقي للروابط الإنسانية، والعلاقات الاجتماعية من قرابة نسب أو رابطة رحم"[32]، فالأزمة النفسية الحادة التي كان الإنسان الجاهلي يعيشها أدّت إلى تلك النتيجة الحتمية من الانفجارات الدموية القوية،

يقول المهلهل[33]:

خُذِ العهدَ الأكيدَ عليَ عُمْرِي بتركِي كلَّ ما حَوتِ الدّيارُ
وهَجرِي الغانياتِ وَشرْبَ كأسٍ ولبْسَ جبَّةٍ لا تسْتَعَارُ
ولستُ بخالعٍ دِرعي وسَيفِي إلى أنْ يخلعَ الليْلُ النهارُ
وإلاَّ أن تبيدَ سَراة بكَرٍ فَلا يبقَى لها أبدًا أثَارُ

إن الإنسان الجاهلي إنسان كريم إلى درجة أنه قد يجود بنفسه في سبيل مبدأ أو قيمة يؤمن بها، ولكنه بالمقابل لا يترك نفسه تذهب هباء إذا ما سلبت منه قيمة أو اعتُدي له على مبدإ غصبا وظلما، ولهذا كانت حياة الجاهليين "تقوم على الغزو، وكان الغزو سبب حروب ومناوشات تؤدي إلى الثارات، ولا ترضى القبيلتان العربيتان المتعاديتان بالدّية بدلا من القصاص إلا بعد أن ينهكهما الجهد ويعتريهما الوهن"[34]، فالثأر ينافي تماما صفة الكرم، ولكنه أيضا كان قيمة مثلى آمن بها الجاهلي للحفاظ على كرامته وتعميق إحساسه بقيمة حياته التي لم يكن يرغب في إهدارها؛ لذلك نجد الجاهلي قد كرَّس حياته لهذا القلق المسمى ثأرا، ويصبح الثأر جزءا أساسا لتكيف الفرد مع مجتمعه، وضرورة لتحقيق الحاجات والنوازع المشتركة التي كانت تؤسس للتدمير من أجل البقاء[35]:

إنَّا بنُو تغلبٍ شُمٌّ معاطسُنا بيضُ الوجُوه إذَا ما أفزَع البلدُ
قومٌ إذا عاهدُوا وفُّوا، وإنْ عقدُوا شدُّوا، وإن شَهدوا يَوم الوغَى اجتَهَدُوا
وإنْ دعوتَهُم يومًا لمكرُمةٍ جاؤُوا سِراعًا، وإن قامَ الخنَى قعدُوا
لا يرْقدونَ علَى وترٍ يكون لهمْ وإنْ يكُن عندَهُم وِترُ العدَى رقَدُوا

فهم لا يرضون بالدّية و"يرونها ذلا ما بعده ذل أن يستبدل بالدم الإبل وألبانها، فالدم لا شفيهم منه إلا الدم، فكأنما أصبح سفكه غريزة من غرائزهم لا تزايلهم، فهم يطلبونه وهم يتعطشون إليه تعطشا شديدا"[36]، يحملونه بداخلهم رفضا وقلقا، وانتظارا يضاف إلى قائمة المجهولات المبهمة التي ينتظرونها في رحلة

البحث عن الحياة، أو في رحلة انتظار الموت، تأخذ قيمة الثأر منحى مناقضا لما أراد الجاهلي أن يشيعه، حيث يدفع البريء ثمن إجرام المجرم؛ لذلك كان الجاهليون "حين الإغارة يخلطون بينهما ويلزمون العامة جناية الخاصة، ولو كان السبب يسيرا تافها، هكذا كانت الحياة في هذا العصر تتسم بعدم الاستقرار والطمأنينة، فأما أن يكون الفرد واترا أو موتورا، وكذلك القبيلة"(37)، فلقد كان قلق الثأر يلاحق الجميع، وأصبحت نار الفتن تتأجج لأتفه الأسباب، وتستمر لمدى طويل، فتسقط الرقاب وتهلك قبائل عن آخرها، يقول دريد بن الصمة(38):

قَتَلْنَا بعبدِ اللهِ خير لدَانه ... وخيرِ شبَابِ الناسِ لو ضُمَّ أجمعَا
ذؤَاب بن الأسماءِ بن دُريد بن قَارب ... مَنيتُه أجرَى إليهَا وأوضَعَا
فتَى مثل متنِ السَّيف يهتزُّ للندى ... كعَالية الرُّمح الرديني أروَعَا

وحال الشاعر هو حال الجاهليين الذين كانوا يتساقطون في ساحات الحرب شبابا يافعين، يقبرون حينا ويتركون في العراء تأكل الطيور من لحومهم حينا آخر ولا يسلم الباقي من أهلهم فتبعات الموت لا تقف عند الصبر الموسوم بالبكاء، وليس الصبر مطلبا ولا البكاء شفاء ولكن الذي أذنب وقتل لابد أن يدفع الثمن، يظل هاربا مطلوبا تتوالى عليه الأيام متشابهة لا تقف على جديد، فالشاعر وغيره يقتسمون لحظاتها بينهم قسمة عادلة شنيعة، يتناوبون في تقمص دورين لا ثالث لهما، فإما أن الرجل قاتل ينتظر من سيثأر منه وإما هو مقتول يخلف من يبحث عن دمه بين الرجال.

وبهذا بالغ الجاهلي في ثأره الذي كان يبغضه، ولكنه لم يكن يستطيع التنازل عنه، وكان قلقه على حياته لا يعرف غير القوة قانونا، فكان سببا في شيوع ظاهرة الثأر، وشيوع القتل بل صار جزءا من الحياة، ولكنه كان أيضا مولدا لاضطراب اجتماعي، "فإذا ما غدا الإنسان موتورا كان عليه أن يجد واتره المجرم ويثأر منه للقتيل من أهله، وإذا قصّر في ذلك ركبه العار واحتقار الناس له، ولكي يفعل كان عليه أن يتأثر واتره في تنقلاته حتى يصيب منه غفلة فينفرد به

بعيدا عن قومه أو رفاقه، وفي سبيل ذلك كان عليه أحيانا أن يجوب الجزيرة من أقصاها إلى أقصاها متتبعا أثرا يكون أحيانا سرابا، ومتى نال بغيته وقتل طلبته أصبح هو واترا مطلوبا ويكون عليه أن يختفي أو يحتمي"[39]، محملا بالقلق والخوف على حياته التي كانت ملكه فصارت وفق شريعة القوة ملكا لسواه، ويظل الجاهلي في هروبه المستمر، مراوغا الزمن المتلاشي من حياته إلى أن يتوفاه أجله.

الهوامش:

1 - حنا الفاخوري: الموجز في الأدب العربي وتاريخه، الأدب العربي القديم، دار الجيل، الطبعة الثالثة، بيروت 2003، المجلد الأول، ص 42.

2 - شرح ديوان الحماسة، ص 125.

3 - علي أحمد الخطيب: الشعر الجاهلي بين الرواية والتدوين، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة 2003، ص 61.

4 - عمرو بن كلثوم: الديوان، شرح مجيد طراد، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت 1998، ص 25.

5 - ناهد أحمد السيد الشعراوي: عناصر الإبداع الفني في شعر عنترة، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، قناة السويس، مصر 2005، ص 113.

6 - ثناء أنس الوجود: دراسات تحليلية في الشعر القديم، دار قباء، الطبعة الأولى، القاهرة 2000، ص 131.

7 - السليك بن السلكة: الديوان، تقديم وشرح سعدي الضناوي، دار الكتّاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1994، ص 15.

8 - عبد الفتاح عبد المحسن الشطي: شعراء إمارة الحيرة في العصر الجاهلي، دار قباء، القاهرة 1998، ص 44.

9 - ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل، الطبعة الثامنة، بيروت 1996، ص 4.

10 - أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق وتعليق وشرح محمد علي الهاشمي، لجنة البحوث والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية 1979، ج1، ص 242.

11 - يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، مكتبة الدراسات الأدبية، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، (د.ت)، ص 74.
12 - سعيد حسن كموني: الطلل في النص العربي، دراسة في الظاهرة الطللية مظهرا للرؤية العربية، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت 1999، ص 20.
13 - الأعشى: الديوان، دار صادر، بيروت 1994، ص 151.
14 - يوسف خليف: الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، ص 110.
15 - ثناء أنس الوجود: رمز الماء في الأدب الجاهلي، دار قباء، القاهرة 2000، ص 255.
16 - المهلهل: الديوان، شرح طلال حرب، دار العالمية، الإسكندرية، (د.ت)، ص 77-78.
17 - أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي: أيام العرب قبل الإسلام، جمع وتحقيق ودراسة عادل جاسم البياتي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت 1987، ج1، ص 154.
18 - وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، سلسلة عالم المعرفة، عدد 207، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1996، ص 224.
19 - محمد زكي العشماوي: النابغة الذبياني، مع دراسة للقصيدة في الجاهلية، دار النهضة العربية، بيروت 1980، ص 61.
20 - دريد بن الصمة: الديوان، تقديم شاكر الفحام، جمع وتحقيق وشرح محمد خير البقاعي، دار قتيبة، دمشق 1981، ص 63-65.
21 - أبو عبيدة: أيام العرب قبل الإسلام، ج1، ص 83.
22 - وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 222.
23 - عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش جويدي، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت 2002، ص 120-121.
24 - القرشي: جمهرة أشعار العرب، ص 240-241.
25 - وهب أحمد رومية: شعرنا القديم والنقد الجديد، ص 224-225.
26 - محمد زكي العشماوي: النابغة الذبياني، مع دراسة للقصيدة العربية في الجاهلية، ص 63.
27 - طرفة بن العبد: الديوان، دار بيروت، بيروت 1979، ص 29-30.
28 - ثناء أنس الوجود: دراسات تحليلية في الشعر القديم، ص 140.
29 - ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي، ص 11-12.
30 - نوري حمودي القيسي: الفروسية في الشعر الجاهلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى،

بيروت 2004، ص 71-72.

31 - ثناء أنس الوجود: دراسات تحليلية في الشعر القديم، ص 52.

32 - أبو عبيدة: أيام العرب قبل الإسلام، ج1، ص 149.

33 - المهلهل: الديوان، شرح وتحقيق محمد علي أسعد، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، بيروت 2000، ص 89-90.

34 - حنا الفاخوري: الموجز في الأدب العربي، ص 44-45.

35 - المهلهل: الديوان، ص 77-78.

36 - شوقي ضيف: العصر الجاهلي، دار المعارف، ط19، القاهرة، (د.ت)، ص 63.

37 - زكريا صيام: دراسة في الشعر الجاهلي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984، ص 200.

38 - دريد بن الصمة: الديوان، ص 91.

39 - السليك بن السلكة: الديوان، ص 18.

References:

1 - ʻAmrū ibn Kalthūm: Dīwān, Dār al-Jīl, 1st ed., Beirut 1998.

2 - Al-ʻAshmāwī, Muḥammad Zakī: Al-Nābigha al-Ḍubyānī, Dār al-Nahḍa al-ʻArabiyya, Beirut 1980.

3 - Al-Aʻsha: Dīwān, Dār Ṣādir, Beirut 1994.

4 - Al-Asad, Nāṣir al-Dīn: Maṣādir ash-shiʻr al-jāhilī wa qimatuha at-tārīkhiyya, Dār al-Jīl, 8th ed., Beirut 1996.

5 - Al-Fakhoury, Ḥannā: Al-mawjiz fī al-adab al-ʻarabī wa tārīkhihi, Dār al-Jīl, 3rd ed., Beirut 2003.

6 - Al-Khaṭīb, ʻAlī Aḥmad: Ash-shiʻr al-jāhilī bayna ar-riwāya wa at-tadwīn, Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, 1st ed., Cairo 2003.

7 - Al-Muhalhil: Dīwān, Al-Dār al-ʻAlamiyya, Alexandria (n.d.).

8 - Al-Qaysī, Nūrī Ḥammūdī: Al-furūsiya fī ash-shiʻr al-jāhilī, ʻĀlim al-Kutub, 1st ed., Beirut 2004.

9 - Al-Qurashī, Abū Zayd: Jamharat ashʻār al-ʻArab fī al-jāhiliyya wa al-Islām, edited by Muḥammad ʻAlī al-Hashimī, Lajnat al-Buḥūth wa al-Tarjama, 1st ed., Saudi Arabia 1979.

10 - Al-Sallīk ibn al-Salka: Dīwān: Dār al-Kitāb al-ʻArabī, 1st ed., Beirut 1994.

11 - Al-Shaʻrāwī, Nāhid Aḥmad: ʻAnāṣir al-ibdāʻ al fannī fī shiʻr ʻAntara, Dār al-Maʻrifa al-Jāmiʻiyya, 1st ed., Suez Canal, Egypt 2005.

12 - Al-Shaṭṭī, ‘Abd al-Fattaḥ: Shu‘arā’ imārat al-Ḥira fī al-‘aṣr al-jāhilī, Dār Qubā’, Cairo 1998.

13 - Al-Tamīmī, Abū ‘Ubayda: Ayyām al-‘Arab qabla al-Islām, edited by ‘Ādil Jāsim al-Bayātī, Maktabat al-Nahḍa al-‘Arabiyya, 1st ed., Beirut 1987.

14 - Anes al-Wujūd, Thanā’: Dirāsāt taḥliliyya fī ash-shi‘r al-qadīm, Dār Qubā’, 1st ed., Cairo 2000.

15 - Anes al-Wujūd, Thanā’: Ramz al-mā’ fī al-adab al-jāhilī, Dār Qubā’, 1st ed., Cairo 2000.

16 - Ḍayf, Shawkī: Al-‘aṣr al-jāhilī, Dār al-Ma‘ārif, 19th ed., Cairo (n.d.).

17 - Durayd ibn al-Ṣamma: Dīwān, edited by Muḥammad Khayr al-buqā‘ī, Dār Qutayba, Damascus 1981.

18 - Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān: Al-muqaddima, edited by Dārwīsh Jawīdī, Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, Saïda-Beirut 2002.

19 - Kammūnī, Saïd Ḥassan: At-ṭalal fī an-naṣ al-‘arabī, Dār al-Muntakhib al-‘Arabī, 1st ed., Beirut 1999.

20 - Khalīf, Yūsuf: Ash-shu‘arā’ as-ṣa‘ālīk fī al-‘aṣr al-jāhilī, Maktabat al-Dirāsāt al-Adabiyya, Dār al-Ma‘ārif, 4th ed., Cairo (n.d.).

21 - Rumiyya, Wahb Aḥmad: Shi‘runa al-qadīm wa an-naqd al-jadīd, ‘Ālim al-Ma‘rifa, N° 207, Kuwait 1996.

22 - Ṣiyām, Zakariyya: Dirāsa fī ash-shi‘r al-jāhilī, OPU, Alger 1984.

23 - Ṭarfa ibn al-‘Abd: Dīwān, Dār Beyrout, Beirut 1979.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 115 - 128
ISSN 1112-5020

الضوابط العلمية الحديثة لتحقيق المخطوط العربي

التجاني مياطة
جامعة الوادي، الجزائر

الملخص:

تتطلب عملية تحقيق المخطوط جملة من العمليات التي تستهدف معالجة جزئيات ضبط النص وتحقيقه بما يتوافق مع المراحل العلمية لتوخي الصحة والدقة في الحصول على المعرفة التاريخية الصحيحة، ولن تتأتى إلا بانتهاج ضوابط علمية تتعلق بالباحث والمخطوط المعني بالدراسة. يحتاج التحقيق إلى أمور علمية عديدة بعضها يتعلق بالمحقق ذاته وبعضها يتعلق بالمخطوط وأسلوب التحقيق، ومن الصفات التي يجب أن تتوفر في المحقق الالتزام والرغبة بتحقيق المخطوط الذي ينوي القيام بتحقيقه، لأن عدم الرغبة وعدم الاقتناع لن يؤديا إلى تحقيق دقيق ثم إن الالتزام الحضاري بالتراث الثقافي هو من العوامل الهامة في التحقيق لأن هدف التحقيق لا يكمن فقط في نشر المخطوطات، وإنما يهدف أيضاً لإحياء هذا التراث ونشره والاستفادة من علومه ودرجاته.

الكلمات الدالة:

المخطوطات، خزائن الكتب، تحقيق النصوص، التراث، النشر.

The modern scientific controls to achieve the Arabic manuscript

Tedjani Mayata
University of El Oued, Algeria

Abstract:

The process of realizing the manuscript requires a set of processes aimed at addressing the parts of controlling the text and achieving it in accordance with the scientific stages in order to seek correctness and accuracy in obtaining the correct historical knowledge, and it will not come without the application of scientific controls related to the researcher and the manuscript concerned with the study. The achieving needs many scientific matters, some of which relate to the investigator himself and some of them relate to the manuscript and the method of achieving. Because lack of desire and lack of conviction will not lead

تاريخ النشر: 2015/9/15
p_tedjani@yahoo.fr

to an accurate achievement, and the civilized commitment to cultural heritage is one of the important factors in the achievement because the goal of the achievement does not only lie in publishing manuscripts, but also aims to revive this heritage, publish it and benefit from its sciences and degrees.

Keywords:
manuscripts, bookcases, realization of texts, heritage, publishing.

يحتاج التحقيق إلى أمور علمية عديدة بعضها يتعلق بالمحقق ذاته وبعضها يتعلق بالمخطوط وأسلوب التحقيق، ومن الصفات التي يجب أن تتوفر في المحقق الالتزام والرغبة بتحقيق المخطوط الذي ينوي القيام بتحقيقه لأن عدم الرغبة وعدم الاقتناع لن يؤديا إلى تحقيق دقيق ثم إن الالتزام الحضاري بالتراث الثقافي هو من العوامل الهامة في التحقيق لأن هدف التحقيق لا يكمن فقط في نشر المخطوطات، وإنما يهدف أيضاً لإحياء هذا التراث ونشره والاستفادة من علومه ودرجاته. فدقة الملاحظة وامتلاك علوم أخرى وسعة المعارف هي من الصفات الواجب توفرها في المحقق، ثم إن سعة معارفه وعلومه تسهل له مهمته، لأن تحقيق المخطوطات يحتاج إلى علوم عديدة تؤدي إلى تحقيق متكامل، ولا بد من أن يمتلك ملكة النقد.

أولا: تعريف تحقيق النصوص والمخطوطات: تحقيق النصوص والمخطوطات مركب إضافي من مضاف وهو تحقيق ومضاف إليه وهو النصوص والمخطوطات، وتعريف المركب الإضافي يتوقف على تعريف جزئيه ولهذا ينبغي تعريف التحقيق والنصوص والمخطوطات.

1 - تعريف التحقيق: أصل التحقيق من حق وهو يدل على إحكام الشيء وصحته ويقال أحققت الأمر إحقاقا إذا أحكمته وصححته[1].

2 - تعريف النصوص: أصل النصوص من النص ومنه قول نص الحديث ينصه نصا رفعه وكل ما أظهر فقد نص[2]. وفي الاصطلاح أقوال المؤلف الأصلية لتمييزها عما يكتبه المحقق الهامش من شروح وتعليقات[3].

3 - تعريف المخطوطات: المخطوطات جمع مخطوط وفي اللغة من خط الرجل الكتّاب بيده خطا كتبه، وخط القلم أي كتب وخط الشيء يخطه خطا كتبه بقلم أو غيره والخط الذي يخطه الكاتب[4]. وفي الاصطلاح هو المكتوب بالخط لا المطبعة والمخطوطة النسخة المكتوبة باليد.

4 - تعريف تحقيق النصوص والمخطوطات: هو بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكن التثبت من استيفائها لشرائط معينة[5]. فالكتّاب المحقق هو الذي صح عنوانه واسم مؤلفه ونسبة الكتّاب إليه وكان متنه أقرب ما يكون للصورة التي تركها المؤلف. وعلى هذا فإن جهود التي تبذل في كل مخطوط يجب أن تتناول البحث من الزوايا التالية: تحقيق عنوان الكتّاب وتحقيق اسم المؤلف وتحقيق نسبة الكتّاب لمؤلفه، وتحقيق متن الكتّاب حتى يظهر بقدر الإمكان مقاربا لنص مؤلفه[6].

ثانيا: صفات المحقق ينبغي على المحقق أن يتصف بصفات حتى يتمكن من بلوغ رتبة عالية من الدقة في تحقيق المخطوط وضبط النص ويامن من الخلل في التحقيق وخلط النص[7]، وهذه الصفات هي كما يلي:

1 - الإخلاص على نشر العلم ونفع الأمة به ولا يكون أكبر همه الحصول على الشهادة أو المتاجرة بالتحقيقات للحصول على الأرباح والشهرة والسمعة.

2 - الإحساس بقيمة التراث الإسلامي وأهمية إحيائه وتحقيقه ورغبة الباحث في ذلك لأنه إذا لم تكن لديه رغبة في التحقيق لا يتمكن من خدمة النص[8].

3 - الأمانة العلمية والدقة في تحقيق النص فيجب على المحقق أن يحافظ على لأصل النسخة التي تركها المصنف ولا يكثر بالتصرف في ألفاظه وعبارته بالتغيير والتبديل[9].

4 - التحلي بالصبر فالمحقق يحتاج إلى جهد وعناية كبيرين في ضبط النص وإصلاحه وتحقيقه لما سيبذل المحقق أثناء التحقيق من أمور كثيرة مثل كلمات غير مفهومة أو مطموسة أو توثيق النصوص.

5 - المكانة العلمية فينبغي على المحقق أن يكون متخصصا في الفن الذي وضع فيه

الكتّاب عارفا بلغة أهله وذلك ليتمكن من فهم الكتّاب وتوثيق نصوصه.
6 - معرفة المنهجية السليمة في تحقيق المخطوط ومراعاة قواعد التحقيق ومعرفة أنواع الخطوط العربية وتطورها ومعرفة خطوط النسخ ورموزهم واصطلاحاتهم حتى يتمكن المحقق من ضبط النص ضبطا محكما يجنبه الوقوع في الخطأ(10).

ثالثا: الخطوات العلمية في تحقيق المخطوط: يمر المحقق بمراحل علمية مهمة في تحقيق المخطوط وهي:

1 - اختيار المخطوط: هذه المرحلة مهمة في التحقيق وهناك خطوات يجب على المحقق أن يراعيها وهي كالتالي:

أ - أن يكون المخطوط موافقا لرغبة الباحث واختصاصه وخبراته.

ب - أن يكون المخطوط لم يسبق نشره أو طبعه محققا وذلك بالرجوع إلى الفهارس أو المراجع المتخصصة في ذلك(11).

جـ - أن يكون للمخطوط نسخ خطية عدة أو على الأقل نسخة واحدة حتى يتم المقابلة بينهما شرط أن تكون سالمة من العيوب والأخطاء(12).

د - أن يكون المخطوط قد ثبت نسبته إلى مؤلفه.

هـ - أن يكون المخطوط ذا قيمة علمية حتى يقدم المحقق عملا مشرفا يضيف به شيئا جديدا للباحث والقارئ.

و - أن يكون المخطوط حجمه مناسبا للمرحلة التي يقدم فيها البحث.

2 - جمع النسخ: بعد اختيار المخطوط يقوم الباحث بجمع النسخ بغية الحصول على نسخة قديمة وصحيحة ولمعرفة مدى توفرها لابد من الأخذ بعين الاعتبار ما يلي:

- تصفح الكتب الموسوعية التي اعتنت بذكر المخطوطات وأماكن وجودها وأرقام حفظها ومؤلفيها(13).

- الرجوع إلى فهارس المخطوطات الموجودة في المكتبات مثل فهرس المكتبة الوطنية في الجزائر.

- مراجعة أهل الخبرة والاختصاص في مجال تحقيق المخطوطات من علماء ومحافظي المكتبات.

وإذا توفر لدينا نسختان لابد من عرض واحدة وفي هذه الحالة يعتبر ما أثبت في الهامش كأنه نسخة ثانية[14]، وقد يجتهد المحقق في جمع النسخ ولا يتوفر إلا على نسخة واحدة فإن كانت قد عورضت وقوبلت وصححت وكان نسخها من أهل الضبط والتقييد فإننا نستغني عن بقية النسخ[15].

3 - دراسة وترتيب النسخ: بعد جمع النسخ يقوم المحقق بدراستها والمقارنة بينها حتى يوضح التباين في العصر الذي كتبت فيه والخط المستخدم... الخ، ثم يقوم بترتيبها وتحديد منازلها بغية اختيار النسخة التي تكون هي الأصل في التحقيق، ويكون الترتيب على النحو التالي:

- نسخة المؤلف هي النسخة التي كتبها المؤلف بخط يده وتسمى بالنسخة الأم أو الأصل، فبعض المؤلفين قد كتب مؤلفه على عدة أشكال فمثلا التبريزي شرح النصوص بيتا بيتا ومرة شرح النصوص شرحا مطولا ومرة شرح كل النص على حدا[16]. وقد تكون النسخة المسودة هي المتقدمة والنسخة المتأخرة هي المبيضة وهي الأصل الأول والمسودة هي أصلا ثانويا مثل كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر له نسختان القديمة في سبع وخمسين مجلدا ونسخة متأخرة في ثمانين مجلدا[17]. وكتاب فتح المغيث للحافظ السخاوي وله نسخ كثيرة عليها خطوط المؤلف وتوجد منه آخر نسخة كتبها المؤلف عليها استدراكات وزيادات بمكتبة الحرم المكي[18]، ولهذا تعد أصل النسخ آخرها سماعا فقد كانت رواية يحيى بن يحيى الليثي لـ"موطأ مالك" أفضلية على غيرها من الروايات لأن آخرها سماعا قال ابن عبد البر: "ويحيى آخرهم عرضا وما سقط من روايته فعن اختيار مالك وتمحيصه"[19].

- نسخة المؤلف أملاها أو قرئت عليه وأجازها أو أثبت بخطه أنها قرأت عليه أو أثبت ذلك الناسخ.

- نسخة بخط أحد تلاميذه والمؤلف قرأها وأجازها.

- النسخة التي نقلت عن النسخة الأم أو عرضت بها أو قوبلت عليها.

- نسخة كتبت في عصر المؤلف عليها سماعات العلماء.

- نسخة كتبت في عصر المؤلف ليس عليها سماعات.
- نسخة متأخرة من عصر المؤلف لكن نقلت عن الأصل مباشرة.
- نسخة بعد عصر المؤلف قد تكون مجهولة سلسة النسب وعليه فالمحقق يجب أن يراعي الترتيب التالي في اختيار النسخة الأصل كما يلي: تقديم النسخة ذات التاريخ الأقدم وتليها النسخة التي عليها خطوط العلماء، وتقديم النسخ الكاملة على الناقصة والسالمة من العيوب كالأخطاء أو السقط أو التحريف والواضح التي يسهل قراءتها والمقروءة على أحد العلماء والتي يوجد عليها تملكات مع العلم بتاريخ نسخها واسم الناسخ، فمن هنا ينبغي على الباحث تقديم النسخة الكاملة والواضحة والمضبوطة على غيرها[20]. وعلى ذلك يجب مراعاة المبدأ العام وهو الاعتماد على قدم التاريخ في النسخ المعدة للتحقيق، لها صحة المتن ودقة الكاتب وقلة الإسقاط عليها إيجازات من شيوخ موثقين[21].

4 - قراءة المخطوط: قد يواجه المحقق تتعرض سبيله عند قراءة المخطوط من أبرزها رداءة المخطوط من حيث نوع الخط الذي كتب به فقد يكون غير واضح النقط أو مكتوبا بخط تتصل فيه الحروف اتصالا مبالغا فيه، ورداءة المخطوط من التحريف والتصحيف والأسقاط الكثيرة التي تحيل فهم النص أحيانا، بالإضافة إلى غرابة موضوع المخطوط وخاصة إذا لم يجد المحقق نظيرا لمخطوطه في الموضوع، مع العلم إن المخطوط غريب في لغته فبعض قدماء المؤلفين لهم أساليب خاصة وألفاظ تلزمهم ويلزمونها وتفهمهم ويفهمونها[22].

ولمواجهة هذه الصعوبات ينبغي على الباحث أن يقرأ النص أولا قراءة دقيقة متأنية قبل بداية التحقيق حتى يتمكن من ضبط النص ضبطا دقيقا وسليما، وذلك يكون عن طريق التمرن على قراءة النص حتى يصبح مألوفا عند المخطط والتمرس على أسلوب المؤلف والإلمام بالموضوع الذي يعالجه المخطوط بالإضافة إلى معرفة خط النسخ والرموز ومعرفة مدلولاتها.

5 - نسخ المخطوط: بعد قراءة المخطوط يشرع المحقق في نسخة وينبغي أن يتبع المراحل التالية وهي:

أ - الكتابة بما يوافق الرسم الإملائي الحديث ككتابة الحروف المعجمة بالنقط، وكتابة الألف وسط الكلمة والهمزة في آخر الكلمة مع التسهيل وفصل الأعداد وتكميل الاختصارات والرموز وضبط الشكل ووضع علامات الترقيم[23].

رابعا: تحقيق المخطوط: وتكون عملية التحقيق في العناصر التالية وهي:

1 - تحقيق عنوان الكتاب: وهو من أهم الأمور التي ينبغي أن يعتني بها المحقق وذلك بسبب فقدان الورقة الأولى التي تحمل العنوان أو انطماسه سهوا من المؤلف أو الناسخ عن ذكر العنوان وقد يثبت العنوان على المخطوط ولكنه قد صحف أو زيف أو لفق فيه اسم كاتب آخر كما يجب على المحقق أن يثبت عنوان المخطوط كما وضعه مؤلفه ولا يتصرف في تغيير ألفاظه وأن يتحرى ويتحقق من العنوان من خلال مقارنته ومفاضلته بين النسخ[24].

2 - تحقيق نسبة الكتاب إلى مؤلفه: إن التحقق والتأكد من صحة نسبة الكتاب إلى صاحبه من الأمور المهمة حتى لا يلفق الكتاب إلى عالم آخر وذلك من خلال عدة مراحل هامة وهي:

أ - معرفة تاريخ النسخ واسم الناسخ لأنه يسهل على الباحث معرفة اسم المؤلف وزمن التأليف.

ب - معرفة خط النسخ والورق والحبر المستخدمين في المخطوط إذ يساعد ذلك المحقق على تحديد فترة نسخ المخطوط[25].

جـ - قراءة المخطوط وتحديد موضوعه للوقوف على دلائل تساعد المحقق على معرفة المؤلف.

د - معرفة الطبقة التي أخذ عنها الراوي الذي يروي عنه المصنف.

هـ - تحديد لغة الكتاب لمعرفة أسلوب وخصائص المؤلف فقد يهتدي المحقق إلى شخص المؤلف[26].

3 - تحقيق النص: يعتبر هذا القسم من أهم مراحل التحقيق إذ الغرض منه إخراج الكتاب كما تركه عليه المؤلف، سالما من أي خلل أو خطأ، وليس معنى تحقيق الكتاب أن نلتمس للأسلوب النازل أسلوبا أعلى منه، أو نحل كلمة صحيحة

محل أخرى صحيحة بدعوى أن أولهما أولى بمكانها أو أجمل أو أوفق أو ينسب صاحب الكتاب نصا من النصوص إلى قائل وهو مخطئ في هذه النسبة فيبدل المحقق ذلك الخطأ ويحل محله الصواب، أو أن يخطئ في عبارة خطأ نحويا دقيقا فيصحح خطأه في ذلك، أو أن يوجز عباراته إيجازا مخلا فيبسط المحقق عباراته بما يدفع الإخلال أو أن يخطئ المؤلف في ذكر علم من الإعلام فيأتي به المحقق على صوابه(27).

ليس تحقيق المتن تحسينا أو تصحيحا وإنما هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ، فإن متن الكتاب حكم على المؤلف وحكم على عصره وبيئته، وهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها كما أن ذلك الضرب من التصرف على حق المؤلف الذي له وحده حق التبديل والتغيير(28).

ولتحقيق النص لابد من إتباع الخطوات التالية وهي كما يلي:

أ - المقابلة بين النسخ: ينبغي على المحقق أن يثبت النص كما ورد في المخطوط ولا يتصرف فيه بالتغيير أو التبديل وإذا أعتمد في التحقيق على نسختين فأكثر فيجب معارضة النسخ على النسخة الأم(29) وتوضع رموز لتلك النسخ الفرعية فيرمز لكل نسخة بحرف معين، وعند المقابلة بين النسخ يجب إثبات الفروق بين النسخ وإذا كان النص المراد تحقيقه يتكون من نسختين فما فوق فإن المحقق يقوم بمقابلة هذه النسخ فيما بينها لإثبات هذه الفروق، وإذا وجدت هذه الفروق كأن يقول في نسخة كذا ينبه له في الحاشية لأن ذلك بمثابة نسخة ثانية(30).

ب - إكمال السقط: قد يصادف المحقق وقوع سقط في النص إما كلمة أو عبارة بسبب تشابه في الكلمات أو السهو ويكون السقط بسبب التآكل والرطوبة فيؤدي إلى طمس بعض الكلمات في النص(31).

جـ - تصحيح التصحيف والتحريف: قد يجد المحقق خلل في ضبط حروف النص أو استبدالها بأخرى فينبغي عليه أن يصوب هذه العيوب بأن يثبت الخطأ في المتن ويشير الصواب في الحاشية، وقد كشف عبد السلام هارون عن تحريفات كثيرة وقعت في آيات القرآن أثناء تحقيقه لكثير من الكتب(32).

كما أن الجهل بالقواعد الإملائية وعدم معرفة أسلوب الناسخ في رسم الحروف وأشكالها الكتابية قد يؤدي بالمحقق إلى تحريفات وتصحيفات تشوه الكتاب وتفسده[33]. ولابد من تصويب الأخطاء فيجب إصلاحها في النص وقد يقتضي التحقيق أن يلفق بين الروايتين تحمل كل منهما نصف الصواب ونصف الخطأ فهو جدير أن يثبت من ذلك ما يراه على ألا يغفل الإشارة إلى الروايات كلها ففي ذلك أمانة وإشراك القارئ في تحملها[34].

د - حذف المكرر: قد يقع أحيانا تكرار في النص في حرف أو كلمة أو اسم وينبغي على المحقق إصلاح ذلك بحذف المكرر مثل حذف الزيادة مع التنبيه إلى المحذوف[35].

هـ - التغيير والتبديل: إن إحداث التغيير والتبديل قد يخرج النص عن الوصف المحدد في النسخة الأم فلا بد من أن يستعين المحقق بمراجع التحقيق التي تعنيه على توجيه النصوص وتصحيح أخطائها مما وقع في النساخ مع التنبيه على الأصل في الحاشية[36].

و - التقديم والتأخير: قد يصادف المحقق في الكتاب تقديم وتأخير في كلمات أو أسماء بسبب اختلاف الروايات ولذلك ينبغي على المحقق إصلاح النص[37].

4 - تخريج النصوص: ينبغي على المحقق إخراج النصوص في الآيات فإنه يصحح في المتن ولا ينبغي أن يجامل فيه أو يحفظ فيه حق مؤلف لم يلتزم الدقة فيما يجب عليه بخلاف نصوص الحديث لكثرة رواياتها مع أن تُصَحّحَ الكلمةُ في النص (متن الكتاب) وتُرَقَّم وتُذكَر في الهامش على هيئتها من التصحيف، ومن الأفضل الإشارة إلى نوع الغلط في الهامش. بقي أن أنبه على أمر مهم وهو: إذا وجد المحقق إضافات في حواشي الكتاب مثلاً فلا يضيفها للمتن بل يكتبها في الهامش ويشير إلى ذلك لأنه قد يكون من عمل النُسّاخ لا مؤلف المخطوط[38].

أما تخريج الشعر: فإذا ورد في الكتاب المحقق شعرٌ أو كان الكتاب في الشعر والأدب فإنه يتطلب من المحقق أن يخرّج الأشعار ويعزوها إلى مصادرها المعتمدة، فإذا كان لواحد من الشعراء الذين وصلت إلينا دواوينهم اكتفينا بالعزو

إلى ديوانه ولا ضرورة للاستكثار من المصادر في مثل هذه الحالة إلا إذا اقتضى الأمر ذلك، وعلى المحقق أن يحاول الوصول إلى قائله إذا لم يكن مذكوراً في الأصل وقد يزيد بعض المحققين فيسرد القصيدة أو يكمل الأبيات الشعرية التي قد يكتفي منها المؤلف ببيت أو أكثر، مع التعريف بالأعلام والأماكن والمواضع والبلدان والمصادر التي يذكرها المؤلف في مخطوطه، وتكون الترجمة للأعلام المغمورين دون المشهورين فالاشتغال بترجمة الصحابة، رضي الله عنهم، والأئمة الأربعة ونحوهم من المشهورين تطويل لا داعي له وتحشية لا فائدة منها وإثقال للحواشي، على أنه لو ترجم للكل لا يعد نقصا أو زيادة على التحقيق[39].

وعلى المحقق أن يُعرِّفَ بما يحسبه أنه مُستَغلَقٌ ومبهم لا يفهمه القارئ، كشرح للكلمات الغريبة؛ لتفاوت فَهمِها عند القراء، لذلك فالمطلوب من المحقق شرح الكلمات بحسب مستوى القارئ، ويعتمد في ذلك على المعاجم العربية المعتمدة مثل "لسان العرب" لابن منظور، و"تاج العروس" للزبيدي، و"المصباح المنير" للرافعي، وغيرها من كتب التعريف بالمصطلحات وكتب التراجم قبل الاعتماد على المعاجم الحديثة التي ليست لها هذه الصفة مثل المنجد وغيره، وليبذل وسعه في توضيح المكان ونسبته إلى بلده الحالية بذكر الأبعاد كما وصفها الجغرافيون بالمقاييس المترية لا بالمقاييس القديمة مثل الفرسخ ومسيرة يوم وليلة... إلخ. كما ينبغي معرفة ما يُشتَبَهُ من أسماء المواضع مثل "البصرة" المعروفة في العراق حيث توجد مدينة أخرى تحمل الاسم نفسه بين طنجة وفاس. بالإضافة إلى تحديد مصادر التحقيق التي يعِدُّ المحقق قائمة في آخر الكتاب تتضمن المصادر والمراجع التي استعان بها مع بيان مؤلفيها وناشريها ودور نشرها وطباعتها وسنوات الطبع والنشر ومحققيها ومترجميها[40]. كما أن صنع الفهارس الفنية المختلفة هي أهم مرشد للباحث في الكتاب المُحَقَّ فهي التي تُظهر مكنونات الكتاب وجواهره وتدلُّه على مواضع يصعب تحصيلها أحياناً إلا بقراءة الكتاب كله، لذلك تفنن المتقنون من المحققين في تنويع الفهارس نظراً لفائدتها، ولا وجه لحصر أنواع الفهارس الممكن عملها وإنما يحكم ذلك طبيعة الكتاب وحاجة المستفيدين منه.

5 - نشر الكتاب ومقدمة المحقق: والتي تُسمّى بالدراسة الخاصة بالمؤلف والكتاب، وهي آخر ما يحرره المحقق، والمعالم الرئيسة للمقدمة تكون بالترجمة للمؤلف، والحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية التي عاشها، وذكر آثاره العلمية وقسما من معاصريه، ثم يذكر المحقق سنة وفاته، بعد ذلك يقدم دراسة موجزة للكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف والتأكد من صحة العنوان، وأسلوبه ومنهجه في كتابه، والمصادر التي اعتمدها في كتابه، ثم يذكر المصطلحات التي يستخدمها صاحب المخطوط، ووصف لنسخ المخطوط وقيمة كل منها مشفوعة بالرمز الذي يصطلحه لكلٍ منها، وبعد ذلك يوضح المحقق منهجه الذي سار عليه في تحقيقه للكتاب[41].

ولا بد أن يشفع ذلك بصور لأوائل وأواخر أوراق المخطوطات المعتمدة توثيقاً لعمل المحقق ولاسيما إذا كانت هناك حواشٍ وتعليقات جانبية عليها[42].

الهوامش:

1 - انظر، معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ص 2-15، ولسان العرب لابن منظور، مادة حقق.

2 - انظر، لسان العرب، مادة نصص.

3 - إياد خالد الطباع: منهج تحقيق المخطوطات، دار الفكر، دمشق 2003، ص 19.

4 - عبد المجيد جمعة: تحقيق المخطوط وتوثيق النصوص، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة 2001، ص 4.

5 - عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها، مكتبة الخانجي، ط7، القاهرة 1998، ص 34.

6 - نفسه.

7 - فهمي سعد وطلال مجذوب: تحقيق المخطوطات بين النظرية والتطبيق، عالم الكتاب، ط1، بيروت 1993، ص 56.

8 - عباس هاني الجراخ: مناهج تحقيق المخطوط، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة 2010، ص 65.

9 - بشار عواد معروف: ضبط النص والتعليق عليه، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982، ص 83.

10 - رمضان عبد التواب: مناهج تحقيق التراث، مكتبة الخانجي، القاهرة 1985، ص 78.

11 - فهمي سعد وطلال مجذوب: المرجع السابق، ص 67.
12 - نفسه.
13 - أحمد شاكر: تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة، مكتبة السنة، ط2، القاهرة 1995، ص 87.
14 - صلاح الدين المنجد: قواعد تحقيق المخطوطات، دار الكتاب الجديد، ط7، بيروت 1987، ص 17.
15 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: توثيق النصوص وضبطها عند المحدثين، المكتبة المكية، ط1، 1993، ص 84.
16 - محمد التونجي: مناهج تأليف الكتب وتحقيق المخطوطات، عالم الكتاب، بيروت 1986، ص 163.
17 - إياد خالد الطباع: المرجع السابق، ص 27.
18 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: المرجع السابق، ص 83.
19 - الصادق عبد الرحمان الغرياني: تحقيق التراث العربي، دار المعارف، ط2، مصر 1993، ص 31.
20 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: المرجع السابق، ص 82.
21 - عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها، ص 38.
22 - المرجع نفسه، ص 100.
23 - المرجع نفسه، ص 85.
24 - عبد المجيد دياب: تحقيق التراث العربي، دار المعارف، ط2، مصر 1993، ص 67.
25 - عباس هاني الجراخ: المرجع السابق، ص 30.
26 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: المرجع السابق، ص 46.
27 - عبد السلام هارون: تحقيق النصوص ونشرها، ص 46.
28 - نفسه.
29 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: المرجع السابق، ص 125.
30 - عبد المجيد جمعة: تحقيق المخطوط وتوثيق النصوص، ص 26.
31 - نفسه.
32 - عبد السلام هارون: المرجع السابق، ص 48-50.
33 - موفق بن عبد الله بن عبد القادر: المرجع السابق، ص 155.
34 - عبد السلام هارون: المرجع السابق، ص 73.

35 - المرجع نفسه، ص 30.

36 - نفسه.

37 - نفسه.

38 - د. محمد نبهان إبراهيم الهيتي: المنهج العلمي لتحقيق المخطوطات، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الأنبار، العراق 2010، ص 5.

39 - نفسه.

40 - الصادق عبد الرحمان الغرياني: المرجع السابق، ص 54.

41 - عبد السلام هارون: المرجع السابق، ص 93.

42 - عبد الله بن عبد الرحيم عسيلان: تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل، مكتبة الملك فهد، الرياض 1994، ص 245.

References:

1 - ʻAbd al-Tawwāb, Ramadān: Manāhij taḥqīq at-turāth, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1985.

2 - ʻAsilān, ʻAbdallah ʻAbd al-Raḥīm: Taḥqīq al-makhṭūṭāt bayna al-wāqiʻ wa an-nahj al-amthal, Maktabat al-Malik Fahd, Riyadh 1994.

3 - Al-Gharyanī, al-Ṣādiq: Taḥqīq al-turāth al-ʻarabī, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1993.

4 - Al-Haytī, Muḥammad Nabhān: Al-manhaj al-ʻilmī li-taḥqīq al-makhṭūṭāt, College of Islamic Sciences, Anbar University, Iraq 2010.

5 - Al-Jarrākh, ʻAbbās Hānī: Manhaj taḥqīq al-makhṭūṭ, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 1st ed., Cairo 2010.

6 - Al-Munjid, Ṣalāh ad-Dīn: Qwāʻid taḥqīq al-makhṭūṭāt, Dār al-Kitāb al-Jadīd, 7th ed., Beirut 1987.

7 - Al-Ṭabbāʻ, Iyyad Khālid: Manhaj taḥqiq al-makhṭūṭāt, Dār al-Fikr, Damascus 2003.

8 - Al-Tunjī, Muḥammad: Manāhij taʼlīf al-kutub wa taḥqīq al-makhṭūṭāt, ʻĀlim al-Kitāb, Beirut 1986.

9 - Diyyāb, ʻAbd al-Majīd: Taḥqiq at-turāth al-ʻarabī, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1993.

10 - Hārūn, ʻAbd al-Salām: Taḥqīq an-nuṣūṣ wa nashruha, Maktabat al-Khānjī, 7th ed., Cairo 1998.

11 - Ibn ʻAbd al-Qādir, Muwafaq: Tawthīq an-nuṣūṣ wa ḍabṭuha ʻinda al-Muḥdathīn, Al-Maktaba al-Makkiyya, 1st ed., Makka al-Mukarrama 1993.

12 - Ibn Faris: Mu‘jam maqāyīs al-lugha.

13 - Ibn Manẓūr: Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Beirut.

14 - Jum‘a, ‘Abd al-Majīd: Taḥqīq al-makhṭūṭ wa tawthīq an-nuṣūṣ, Emir Abdelkader University for Islamic Sciences, Constantine 2001.

15 - Ma‘rūf, Bashshār ‘Awwād: Ḍabṭ an-naṣ wa at-ta‘līq ‘alayh, Mu’assasat al-Risāla, Beirut 1982.

16 - Sa‘d, Fahmī and Ṭalāl Majdūb: Taḥqīq al-makhṭūṭāt bayna an-naẓariyya wa at-taṭbīq, ‘Ālim al-Kitāb, 1st ed., Beirut 1993.

17 - Shākir, Aḥmad: Taṣḥīḥ al-kutub wa ṣun‘ al-fahāris al-mu‘jama, Maktabat al-Sunnah, 2nd ed., Cairo 1995.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 129 - 142
ISSN 1112-5020

التراث العربي المخطوط الضائع
سلوك العلماء نموذجا

د. أشرف صالح محمد سيد
جامعة ابن رشد، هولندا

الملخص:

كان المسلمون أصحاب تراث معرفي ضخم نتيجة لانتشار حركة التأليف والترجمة التي ملأت أرجاء الدولة الإسلامية، إلا أن نسبة ما وصلنا من ذلك الرصيد هو نسبة ضئيلة للغاية، حيث هلك الباقي بسبب تعرض العالم العربي والإسلامي إلى الحروب والغزوات والفتن الداخلية والخارجية. غير أن هذه النكبات لم تكن هي العامل الوحيد، إذ ساهمت بعض العوامل الأخرى في اندثار جانب كبير من تراثنا العربي والإسلامي والتي كان من أهمها سلوك العلماء أنفسهم. فقد تخلص العلماء من كتبهم وأتلفوها بوسائل عدة: كحرقها عمدًا مع سبق الإصرار، أو غسلها بالماء، أو دفنها في باطن الأرض، أو تطييرها في الهواء، أو تمزيقها ورميها في الهواء، أو تركها في الصحراء، أو إلقائها في الأنهار والآبار أو البحار، أو إعدامها والتخلص منها بطريقة أو بأخرى، وهذا ما سوف تتناوله هذه الدراسة.

الكلمات الدالة:

المخطوط، التراث العربي، التأليف، الترجمة، سلوك العلماء.

The lost Arabic manuscript heritage
Behavior of scholars as a model

Dr Ashraf Salih Sayyid
Averroes University, The Netherlands

Abstract:

The Muslims had a huge knowledge heritage as a result of the spread of the movement of authorship and translation that filled the parts of the Islamic State, but the percentage of what we got from that balance is very small, as the rest perished due to the exposure of the Arab and Islamic world to wars, invasions and internal and external strife. However, these calamities were not the only factor, as some other factors contributed to the extinction of a large part of

تاريخ النشر: 2015/9/15
ashraf-salih@hotmail.com

our Arab and Islamic heritage, the most important of which was the behavior of the scholars themselves. The scholars disposed of their books and destroyed them by several means: such as burning them deliberately with premeditation, washing them with water, burying them in the ground, or flying them in the air, or tearing them and throwing them in the air, or leaving them in the desert, or dumping them in rivers, wells or seas, or executing and disposing of them in one way or another, and this is what this study will cover.

Keywords:

manuscript, Arabic heritage, authoring, translation, behavior of scholars.

أقام المسلمون نهضة علمية وثقافية كبرى كان من أهم نتائجها ذلك التراث الثقافي والفكري الضخم الذي عكف على إنتاجه تأليفًا وترجمةً العلماء العرب والمسلمون على مر التاريخ والذي كانت تزخر به خزائن الكتب العربية في العصور الوسطى. فلقد كان للكتاب أهمية ومكانة كبيرة في نفوس المسلمين، مما كان له أكبر الأثر في انتشار المكتبات في طول البلاد وعرضها، حيث حرص الحكام والخلفاء المسلمون على تزويد تلك المكتبات بالكتب والمخطوطات القيمة، وتوفير المخصصات المالية لهذا الغرض.

في الحقيقة، إن تاريخ الكتاب الإسلامي والمكتبة الإسلامية هو في الواقع شيء واحد يعبر عن تاريخ الفكر الإسلامي في مختلف عصوره، فقد لعب الكتاب والمكتبة الإسلامية دور هام في نشر الثقافة بين المسلمين مما ساهم في تقدم وازدهار الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى. إلا أنه هناك عدد من العوامل التي أثرت على مصير ذلك التراث كان من أهمها الحروب والغزوات الداخلية والخارجية التي تعرض لها العالم الإسلامي، حيث دُمرت الكثير من المكتبات، كما كان للمحن والبلايا مثل المجاعات وحالات الغلاء والفقر والتي كانت كثيرًا ما تعصف بالبلاد الإسلامية، أثر كبير على مصير الكتاب الإسلامي الذي تعرض للسلب والنهب والتدمير. أضف إلى ذلك السرقة، والجهل، والتعصب، والفتن، والإهمال، وعدم أمانة المشرفين على المكتبات.

لكن المصادر التاريخية وكتب التراجم ذكرت لنا أخبار بعض العلماء والمؤلفين وجامعي الكتب الذين أقدموا على إتلاف كتبهم الخاصة، وذلك ندمًا عن الانشغال بها عن عبادة الله، أو خوفًا من أن تضل تلك الكتب غيرهم، أو خوفًا من أن توضع الكتب في غير موضعها بعد وفاتهم، أو ضنًا بها على مَنْ لا يعرف جدواها، أو مَنْ لا يستحقها، أو لنقصٍ بدا فيها، أو لأي عارض آخر بدا له[1]. وأيًا كانت المسوَّغات، فمما لا شك فيه، أن مثل هذا الصنيع ومثل هذه العادات أضاعت علينا ثروة كثيرة من التراث الفكري المخطوط في مختلف مجالات المعرفة.

لقد تخلص العلماء من كتبهم وأتلفوها بوسائل عدة[2]، كحرقها عمدًا مع سبق الإصرار، أو غسلها بالماء، أو دفنها في باطن الأرض، أو تطييرها في الهواء، أو تمزيقها ورميها في الهواء، أو تركها في الصحراء، أو إلقائها في الأنهار والآبار أو البحار، أو إعدامها والتخلص منها بطريقة أو بأخرى. وسوف نعرض بعض الأمثلة التوضيحية عن سلوك العلماء في التخلص من كتبهم وفقًا لما ذكرته المصادر التاريخية وكتب التراجم.

1 - حرق الكتب:

وهي أشهر طرق إتلاف الكتب، حيث استعملت في الساحات العامة، وغالبًا هي طريقة السلطة في التعبير عن رفضها العلني لكتب وأفكار معينة[3]. وقد بدأت ظاهرة حرق الكتب بصفة متعمدة في العالم العربي والإسلامي منذ أواخر القرن الهجري الأول، ومن الأمثلة على ذلك:

عروة بن الزبير (ت 93هـ) الذي حرق كتبًا له فيها فقه سنة 63هـ، ثم ندم على ذلك فقال: "لأن تكون تلك الكتب عندي أحب إلي من أن يكون لي مثل أهلي ومالي"[4]. والحسن البصري (21هـ-110هـ) إمام التابعين في زمانه، روى ابن سعد في طبقاته عن موسى بن إسماعيل قال: حدثنا سهل بن الحصين الباهلي قال: بعثت إلى عبد الله بن الحسن البصري: ابعث إلي بكتب أبيك، فبعث إلي أنه لما ثقل قال لي: اجمعها لي، فجمعتها له، وما أدري ما يصنع بها،

فأتيت بها فقال للخادمة: "اسجري التنور، ثم أمر فأحرقت"[5].

أما أبو عمر بن العلاء بن عمار المازني (ت 154هـ) أحد القراء السبعة المشهورين، وإمام أهل البصرة في القراءات والنحو واللغة، فقد قام بإحراق دفاتره التي ملأت بيته إلى السقف بسبب تنسكه[6]. وذكر ياقوت الرومي (ت 626هـ) قول أبي سليمان الدرني (ت 215هـ)، أنه "جمع كتبه في تنور وسجرها بالنار ثم قال والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك"[7].

وأوصى محمد بن عمر، أبو بكر الجعابي الحافظ (ت 355هـ)، بأن تحرق كتبه بعد موته، فأحرقت. قال الأزهري إن ابن الجعابي لما مات أوصى أن تحرق كتبه فأحرقت وكان فيها كتب للناس[8]. فقال: حدثني أبو الحسين بن البواب أنه كان له عنده مائة وخمسون جزءًا فذهبت في جملة ما أحرق. وروى عن الدارقطني قوله: "أخبرت بعلة الجعابي فقمت إليه فرأيته يحرق كتبه فأقمت عنده حتى ما بقى منه شيء"[9]. أما أبو سعيد السيرافي (ت 385هـ) الذي يعدّ من كبار العلماء فقد أوصى ولده محمد بقوله "قد تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الأجل فإذا رأيتها تخونك، فاجعلها طعمه للنار"[10]. لقد ذكر ياقوت الحموي في "معجم الأدباء" أن إسماعيل بن حماد الجوهري (ت 398هـ) أحد علماء اللغة وصاحب كتاب اللغة وصحاح العربية، عرضت له في آخر حياته وسوسة قهرية فحرق كتبه كلها، ثم صعد على سطح الجامع في نيسابور فقال: أيها الناس إني قد عملت في الدنيا شيئًا لم اسبق إليه (يقصد مجمعه الصحاح) وزعم أنه يطير، ثم قفز من أعلى الجامع فمات[11].

وقد أحرق أبو حيان (ت 400هـ) كتبه النفيسة، وكتب لصديق له مفسرًا ذلك بقوله: "إن العلم حاطك الله يرد للعمل، كما أن العمل يراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصرًا عن العلم، كان العمل كلا على العالم، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلا وأورث ذلا - علمك الله الخير - أن هذه الكتب حوت من أصناف العلم سره وعلانيته، فأما ما كان سرًا فلم أجد له مَنْ يتحلى بحقيقته راغبًا، وأما ما كان علانية فلم أصب مَنْ يحرص عليه طالبًا، على أني جمعت أكثرها

للناس ولطلب المنالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمدة الجاه عندهم، فحُمرت ذلك كله، وكرهت مع هذا وغيره أن تكون حجة عليَّ لا لي"[12].

ومن ذلك أيضًا ما فعله الشاعر أبو سعيد بن أبي الخيرات (ت 467هـ) وكان يحفظ عن ظهر قلب ثلاثين ألف بيت لشعراء الجاهلية، وعندما بلغ السادسة والعشرين سمع درسًا لأحد المشايخ يدور حول قوله تعالى: "وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ" (سورة الأنعام، الآية 91)، فما كاد يسمع هذه الآية حتى جمع كتبه كلها وأحرقها، ثم آوى إلى ركن في بيته وجلس فيه سبع سنين يذكر فيها اسم الله[13].

ومن العلماء المشهورين الذين أحرقوا كتبهم أبو الفرج بن الجوزي (ت 510هـ) فقد كان يملك كتبًا كثيرة أُحرقت بإشارة منه[14]. والبعض أحرق كتبه خوفًا من الاستيلاء عليها، فقد ذُكر أن الحسين بن الحسين بن عبد الله، أبو الحكم الكلبي، ابن حسون (ت 547هـ) وهو قاض في الأندلس أيام ملوك الطوائف، وكان في جواره بعض المرابطين فواصلوا الغارات عليه، كما اتفق عليه أهل البلد فثاروا عليه وقتلوا أخًا له كان قائد جيشه، فضاع رشده، وقتل بعض بناته غيرة عليهن من السبي، وأطلق النار في كتبه فأحرقها[15].

ومَنْ أحرق كتبه تغري برمش بن يوسف (ت 820هـ)[16]. وكذلك أوصى جعفر البرساوي (ت 950هـ) بإحراق كتاب له ألفه في الهزل سماه "دافع الغموم" حيث ندم على تأليفه، ولزم أن يشتريه ممَنْ لقيه عنده ويحرقه بالنار[17].

2 - إغراق الكتب:

إن المتصفح للمصادر التاريخية يجد أخبار عن لجوء بعض العلماء إلى رمي مصنفاتهم وكتبهم في البحار والأنهار، وذلك للتخلص منها، ومن أمثلة هؤلاء: داود بن نصير الطائي (ت 165هـ)، كانت له مكتبة خاصة ضمت العديد من الكتب الفقهية واللغوية والأدبية، إلا أنه عمد إلى تفريغها في مياه نهر الفرات،

وقال يناجيها: "نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل عند الوصول، عناء وذهول، وبلاء وخمول". وفي ذلك ضياع ثروة فكرية كبيرة[18]. وذكر السلمي نقلاً عن محمد بن عبد الله الطبري قوله: إنه سمع يوسف بن الحسين يقول: طلب أحمد بن أبي الحواري (ت 240هـ) العلم ثلاثين سنة، ثم حمل كُتُبه كلَّها إلى البحر، فغرَّقها[19]. وممَنْ تخلص من مصنفاته في النهر، أحمد بن محمد بن الخلال (ت 311هـ)، فقد رمى بجملة من سماعاته القديمة في نهر دجلة[20].

وجاء في ترجمة ابن العريف الصنهاجي المقرئ (ت 539هـ)، صحاب المقامات والإشارات أنه "ممَنْ ضرب عليه الكمال رواق التعريف، فأشرقت بأضرابه البلاد، وشرقت به جماعة الحسَّاد، حتى سعوا به إلى سلطان عصره، وخوفوه من عاقبة أمره، لاشتماله القلوب عليه، وانضواء الغرباء إليه، فغرَّب إلى مراكش... فاستوحش، فغرَّق في البحر جميع مؤلفاته، فلم يبق منها إلا ما كُتب منها عنه"[21].

وفي ترجمة صفي الدين أبي السرور القاضي أحمد بن عمر المزجد الزبيدي (ت 930هـ)، وهو ممَنْ اشتغل بالفقه وأصوله والحديث وعلومه والحساب والفرائض، وبرع في علوم كثيرة، وتميز بفقه الإمام الشافعي. قال حفيده أبو الفتح بن حسين المزجد عنه: "كان جدي شرح جامع المختصرات للنسائي في ستة مجلدات، ثم لما رآه لم يستوف ما حواه الجامع المذكور من الجمع والخلاف ألقاه في الماء فأعدمه"[22]. وذكر المحبي، أن عبد الله الكردي (ت 1003هـ)، "اشتغل بالعلوم أولا وفاق أقرانه، ثم غلب عليه الحال، ورمى كتبه في الماء"[23].

3 - تمزيق وإتلاف الكتب:

ومن الطرق الأخرى التي لجأ إليها بعض العلماء للتخلص من مصنفاتهم وكتبهم، القيام بتمزيقها وبعثرتها في الهواء، وممَنْ قام بذلك: سفيان الثوري (ت 161هـ)، حيث أقدم على تمزيق ألف جزء وتطييرها في الريح وقال: "ليت يدي قُطعت من ها هنا بل من ها هنا ولم أكتب حرفًا"[24]. وقد أدى الجفاء بين العلماء إلى إتلاف الكتب، فقد ذُكر أن الإمام الحافظ مسعود بن أحمد بن

زيد العراقي (ت 71هـ) عمد إلى إعدام مسودة كتاب "الإمام لابن دقيق العيد"، بعد أن كان أكمله، فلم يبق منه إلا ما كان بيض في حياة مصنفه[25]. ومن العلماء الذين قاموا بإتلاف كتبهم، التبرباج (ت 855هـ)، نظم ديوان شعر، ثم قام بإتلافه وهو حي يرزق ضناً بكرامته وإعلاء لشأن الأدب على زعمه[26].

ومَنْ أتلف كتبه، أبو ذر الحافظ، أحمد بن إبراهيم (ت 884هـ)، يقول السخاوي عنه: "فنون الأدب برع فيها، وجمع فيها تصانيف نظمًا ونثرًا ثم أذهبها حسبما أخبرني به عن آخرها، ومن ذلك: عروس الأفراح فيما يقال في الراح، وعقد الدرر، واللآل فيما يقال في السلسال، وستر الحال فيما قبل في الخال، والهلال المستنير في العذار المستدير، والبدر إذا استنار فيما قيل في العذار"[27]. وسعيد بن أحمد العدني (ت 884هـ)، قدم إلى عدن واستوطنها واقتنى كُتباً نفيسة، وكان ضنياً بها، واستولى على عدة خزائن فأعدمها[28]. وأبو عبد الله شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد أبو بكر السخاوي (ت 902هـ)، أمر بإحضار كتبه وإتلافها فأتلفت[29].

4 - غسل الكتب:

من الأساليب التي أدت إلى ضياع الكثير من كتب التراث العربي الإسلامي المخطوط قيام بعض العلماء بغسل مؤلفاتهم أو مؤلفات غيرهم، وقد يقوم بهذا العمل بعض النُساخ وغيرهم من الوراقين، وذلك بأن يضعوا الكتب أو أوراق المخطوطات في الماء لمدة معينة من الزمن؛ مما يؤدي إلى تحلل الحبر، وطمس الكتابة وضياعها بهدف التخلص مما فيها من أقوال وآراء لا يرغب صاحبها في الإبقاء عليها، متبرئًا مما كتب، وتائبًا إلى الله مما صنع، أو لدواع أخرى مختلفة. وقد يلجأ البعض منهم إلى محو الكتابة مستخدمًا قطعة من القماش المبلولة لإزالة الكتابة، وكان غسل الكتابة يعبر عنه أحيانًا بلفظ "محو الكتابة"[30].

ومن الأخبار الواردة في غسل الكتب أو محوها، ما أورده الذهبي في ترجمة الفقيه المرادي الكوفي (ت 72هـ)، الذي طلب إحضار كتبه قبل وفاته فمحاها[31]. ومن العلماء الذي أقبلوا على غسل كتبهم، شعبة بن الحجاج

(ت 160هـ)[32]، وأبو غالب الذهلي "فارس بن الحسين بن بشير الذهلي" (403-507هـ)[33]، وعلي بن طلحة بن كردان النحوي (ت 424هـ)[34]، والمبارك بن المبارك أبو طالب الكرخي (ت 585هـ)[35]. ومن الشعراء، محمد بن علي بن المطلب (ت 478هـ)[36]، وعاصم بن الحسن الكرخي (ت 483هـ)[37]، وشجاع بن فارس السهروردي (ت 507هـ)[38]، وأبو بكر السمعاني التميمي (ت 510هـ)[39]، وعلي بن الحسن المعروف بشميم الحلي (ت 601هـ)[40]، وصدر الدين بن الوكيل (ت 716هـ)[41]، وابن أبي السعود أحمد بن إسماعيل (ت 870هـ)[42].

5 - دفن الكتب:

من الظواهر الغريبة التي حدثت في التاريخ العربي الإسلامي قيام بعض المؤلفين والعلماء بدفن كتبهم، أو الزج بها في إحدى المغارات، وهذا الفعل يُعَدّ من المصائب التي ابتلى بها التراث العربي الإسلامي المخطوط، نتيجة التعصب، أو قلة التدبير. ومن العلماء الذي فقدنا مخطوطاتهم نتيجة هذا التصرف نذكر: أبو عمرو بن العلاء (ت 154هـ)[43]، وعلي بن سليمان (من علماء القرن 2هـ)[44]. ومَنْ دفن خزانة كتبه: علي بن مسهر القرشي (ت 189هـ)[45]، وعطاء بن مسلم الخفاف (ت 189هـ)[46]، وأبو كريب محمد الهمداني (ت 248هـ)[47].

ودفن يوسف بن أسباط (ت 199هـ) كتبه[48]، ودفن الإمام الشافعي (ت 204هـ) ما عنده من كتب في علم النحو[49]، وقام مؤمل أبو عبد الرحمن بن إسماعيل العدوي (ت 306هـ) بدفن كتبه[50]، وأوصى ابن الحذاء القرطبي، محمد بن يحيى بن أحمد (ت 416هـ) أن يدفن كتابه "الإنباه عن أسماء الله" على صدره. وجاء في ترجمة الحافي، بشر بن الحارث بن عبد الرحمن، ابن عطاء أبو نصر المرزوي (ت 667هـ)، قول الخطيب عنه: "كان كثير الحديث، إلا أنه لم ينصب نفسه للرواية، وكان يكرهها، ودفن كتبه لأجل ذلك". وذكر ابن حجر أن ابن أبي حجلة، أحمد بن يحيى ابن أبي بكر التلمساني (ت 776هـ) أمر عند موته أن يوضع مصنفه الذي عارض فيه قصائد ابن الفارض في نعشه، بل يدفن في

قبره[51]. وقد ذكر السخاوي أن من العلماء مَنْ ترك كتبه في البرية وهو أبو بكر بن محمد بن شادي الحصني الشافعي (ت 881هـ)[52].

ويبقى لنا أن نوضح أن تلك الظاهرة الغريبة لم تكن قاصرة على العلماء المسلمين فقط، وإنما كانت تحدث عند الغربيين في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وذلك عندما كان الرهبان في الأديرة يحرقون كتبهم ربما لنفس الأسباب التي كان المسلمون يحرقون كتبهم من أجلها[53]. كذلك ينبغي لنا أن نؤكد أنه لم يكن هذا هو حال العلماء المسلمين بصفة عامة، فكم منهم مَنْ كانت كتبه أعز شيء لديه، وخير دليل على ذلك قول الجاحظ (150-255هـ): "(الكتّاب) نعم الذّخرُ والعُقدة هو، ونعم الجليس والعُدّة، ونعم النشرة والنزهة، ونعم المشتغل والحرفة، ونِعْمَ الأَنِيسُ لِسَاعة الوَحْدَة، ونعم المعرفةُ ببلاد الغربة، ونعم القرين والدخِيل، ونعم الوزير والنزيل"[54].

إن الباحث عن التراث العلمي الضائع للأمة سوف يجد جملةً من العوامل أثرت على مصيره، ولكنه سوف يقف مشدوهًا أمام سلوك العلماء أنفسهم الذي قضى على جانب كبير من تراثنا العربي والإسلامي والذي كان بمثابة المكتبة الإسلامية في القرون الوسطى، أي أنه كان من أهم معالم الحضارة العربية الإسلامية في ذلك الوقت. انعكس ضياع ذلك التراث سلبًا على استكمال موضوعات وعناوين يحتاجها طالب العلم والعالم معًا فضلاً عن مثقفي الأمة، فهناك عناوين لمؤلفات لدى ابن النديم، والقفطي، وابن أبي أصيبعة، وغيرهم من أصحاب كتب الفهارس والتراجم، إلا أننا لا نجد لتلك المؤلفات أثرًا سوى ذكر اسمها في سياق ترجمة أعمال هذا المؤلف أو ذاك، مما يجعل من إمكانية التواصل الثقافي في حياة أي أمة منقوصًا.

الهوامش:

1 - شعبان خليفة: الكتب والمكتبات في العصور الوسطى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1997، ص 252. أحمد بن عبد الله الباتلي: علماء احترقت كتبهم أو دفنت أو أغرقت أو مُحيت، دار طويق للنشر والتوزيع، الرياض 2002، ص 7.

2 - راجع، نوفل محمد نوري: إتلاف الكتب في الحضارة العربية الإسلامية: دراسة تاريخية في أسبابها في العصر العباسي (132-656هـ)، مجلة التربية والعلم، جامعة الموصل، المجلد 17، العدد 4، 2010، ص 30-51.

3 - راجع، علي عفيفي علي غازي: حرق الكتب في التراث العربي الإسلامي، مجلة أدب ونقد، العدد 336، فبراير 2014.

4 - محمد بن مَنيع: الطبقات الكبرى ابن سعد ، مطبعة بريل، ليدن 1904، ج7، ص 183. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، مطبعة السعادة، القاهرة 1368هـ، ج4، ص 32.

5 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت 1988، ج4، ص 584.

6 - أبو العباس شمس الدين بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت 1968، ج1، ص 414-415. عبد الحي بن أحمد بن العماد: شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، المكتبة التجارية، بيروت 1966، ج1، ص 237.

7 - أبو عبد الله ياقوت الرومي: معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الكتب العلمية، بيروت 1991، ج3، ص 345-348.

8 - الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت 1963، ج5، ص 117.

9 - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت 1997، ج3، ص 31.

10 - ياقوت: معجم الأدباء، ج15، ص 21-22.

11 - المصدر نفسه، ج6، ص 157.

12 - عابد سليمان المشوخي: أثر العوامل البشرية في ضياع التراث العربي الإسلامي، تراثيات يصدرها مركز تحقيق التراث، دار الكتب والوثائق القومية، ع9، القاهرة 2007، ص 34.

13 - وسام منير عبد الرحمن: مصائر الكتب الإسلامية، أطروحة ماجستير، جامعة الأزهر، القاهرة 2007، ص 191.

14 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج21، ص 377.

15 - خير الدين الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، ط5، بيروت 1980، ج2، ص 235.

16 - ابن تغري بردي: المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، تحقيق نبيل محمد عبد العزيز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ج4، ص 57.

17 - محمد بن محمد الغزي: الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1979، ج2، ص 133.

18 - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج15، ص 21.
19 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج12، ص 88.
20 - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج5، ص 155.
21 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج20، ص 111-113.
22 - عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروس: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية، بيروت 1985، ص 127.
23 - محمد أمين المحبي: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ج2، ص 85.
24 - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج15، ص 22.
25 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ج4، ص 347.
26 - محمد راغب بن محمود الطباخ: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، المطبعة العلمية، حلب 1925، ج5، ص 254.
27 - محمد بن عبد الرحمن السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 198.
28 - السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج3، ص 254.
29 - العيدروس: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، ص 16.
30 - عابد سليمان المشوخي: أثر العوامل البشرية في ضياع التراث، ص 39.
31 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج4، ص 40-43.
32 - المصدر نفسه، ج7، ص 202.
33 - جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1992، ج17، ص 134.
34 - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج7، ص 13.
35 - المصدر نفسه، ج6، ص 230.
36 - ابن الجوزي: المنتظم، ج9، ص 24.
37 - عبد الله بن أسعد بن علي اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1390هـ، ج3، ص 134.
38 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج9، ص 355.
39 - اليافعي: مرآة الجنان، ج3، ص 29.

40 - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج5، ص 132.
41 - ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج4، ص 72-77.
42 - السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج1، ص 231.
43 - ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج15، ص 21.
44 - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، ص 428.
45 - المصدر نفسه، ج8، ص 426-428.
46 - عبد الرحمن بن محمد الرازي: الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن 1952-1953، ج6، ص 336.
47 - ابن طاهر القيسراني: تذكرة الحافظ، تحقيق حمدي السلفي، دار الصميعي، الرياض 1415هـ، ج2، ص 497.
48 - جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: صيد الخاطر، تحقيق السيد محمد سيد، دار الحديث، القاهرة 1996، ص 36.
49 - عماد الدين إسماعيل أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر، تاريخ أبي الفدا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت 1968، ج2، ص 26-27.
50 - ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن 1327هـ، ج10، ص 380.
51 - ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج1، ص 329.
52 - السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج11، ص 76.
53 - عبد الستار عبد الحق الحلوجي: لمحات من تاريخ الكتب والمكتبات، دار الثقافة، القاهرة 1991، ص 42-43.
54 - الجاحظ: الحيوان، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة 2004، ج1، ص 38.

References:

1 - ‘Abd al-Raḥmān, Wisām: Masā’ir al-Kutub al-islāmiyya, Master Thesis, Al-Azhar University, Cairo 2007.

2 - Abū al-Fidā, ‘Imād al-Dīn: Al-mukhtaṣar fī akhbār al-bashar, Dār al-Ma‘rifa, Beirut 1968.

3 - Al-‘Aydarūs, ‘Abd al-Qādir: An-nūr as-sāfir ‘an̊ akhbār al-qarn al-‘āshir, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1985.

4 - Al-Baghdādī, al-Khaṭīb: Tārīkh Baghdād, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1997.

5 - Al-Bātilī, Aḥmad: ‘Ulamā’ ’uḥturiqat kutubuhum, Dār Tuwaiq, Riyadh 2002.
6 - Al-Dhahabī, Muḥammad: Tārīkh al-Islām wa ṭabaqāt al-mashāhir wa al-a‘lām, Maṭba‘at al-Sa‘āda, Cairo 1368H.
7 - Al-Dhahabī: Mizān al-i‘tidāl fī naqd ar-rijāl, edited by ‘Alī Muḥammad al-Bijjāwī, Dār al-Ma‘rifa, Beirut 1963.
8 - Al-Dhahabī: Siyyir a‘lām an-nubalā’, Mu’assasat al-Risāla, Beirut 1988.
9 - Al-Ghazzī, Muḥammad: Al-kawākib as-sā’ira bi-a‘yān al-mi’a al-‘āshira, Dār al-Afāq al-Jadīda, Beirut 1979.
10 - Al-Ḥallūjī, ‘Abd al-Sattār: Lamahāt min tārikh al-kutub wa al-maktabāt, Dār al-Thaqāfa, Cairo 1991.
11 - Al-Jāḥiẓ: Al-ḥayawān, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma li al-Kitāb, Cairo 2004.
12 - Al-Mashūkhī, ‘Ābid Suleymān: Athar al-‘awāmil al-bashariya fī ḍiyā‘ at-turāth al-‘arabī al-islāmī, Majallat Turathiyyāt, Issue 9, Cairo 2007.
13 - Al-Muḥibbī, Muḥammad Amīn: Khulāṣat al-athar fī a‘yān al-qarn al-hadī ‘ashar, Dār Ṣādir, Beirut (n.d.).
14 - Al-Qaysarānī, ibn Ṭāhir: Tadhkirat al-ḥāfiẓ, edited by Ḥamdī al-Salafī, Dār al-Sāmi‘ī, Riyadh 1415H.
15 - Al-Rāzī, ‘Abd al-Raḥmān: al-jurḥ wa at-ta‘dīl, Ottoman Encyclopedia, Hyderabad Deccan 1952-1953.
16 - Al-Rūmī, Yāqūt: Mu‘jam al-’udabā’, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1991.
17 - Al-Sakhkhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān: Ad-ḍaw’ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn at-tāsi‘, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut (n.d.).
18 - Al-Ṭabbākh, Muḥammad Rāghib: I‘lām an-nubalā’ bi-tārīkh Ḥalab ash-shahbā’, Al-Maṭba‘a al-‘Ilmiyya, Aleppo 1925.
19 - Al-Yāfi‘ī, ‘Abdallah: Mir’āt al-jinān wa ‘ibrat al-yaqẓān, Mu’assasat al-A‘lamī, Beirut 1390H.
20 - Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn: Al-a‘lām, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 5th ed., Beirut 1980.
21 - Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Hayy: Shadharāt adh-dhahab fī akhbār man dhahab, Al-Maktaba al-Tijāriyya, Beirut 1966.
22 - Ibn al-Jawzī, Jamāl ad-Dīn: Al-muntaẓam fī tārikh al-’umam wa al-mulūk, edited by Muḥammad A. ‘Āṭṭa, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1992.
23 - Ibn al-Jawzī, Jamāl ad-Dīn: Ṣayd al-khāṭir, edited by Al-Sayyid Muḥammad Sayyid, Dār al-Ḥadīth, Cairo 1996.
24 - Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad: Ad-durar al-kāmina fī a‘yān al-mi’a ath-

thāmina, Dār al-Jīl, Beirut (n.d.).

25 - Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, Aḥmad: Tahdhīb at-tahdhīb, Ottoman Encyclopedia, Hyderabad Deccan 1327H.

26 - Ibn Khallikān, Abū al-ʻAbbās: Wafayāt al-aʻyān wa anbāʼ abnāʼ az-zamān, edited by Iḥsān ʻAbbās, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1968.

27 - Ibn Saʻd, Muḥammad: At-ṭabaqāt al-kubra, Brill, Leiden 1904.

28 - Ibn Taghrī Bardī: Al-manhal as-ṣafī wa al-mustawfī baʻda al-wāfī, edited by Nabīl M. ʻAbd al-ʻAzīz, Al-Hayʼa al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 1985.

29 - Khalīfa, Shaʻbān: Al-Kutub wa al-Maktabāt fī al-ʻuṣūr al-wusṭa, Al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya, Cairo 1997.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 143 - 152
ISSN 1112-5020

تزحلقات اللغة في كتابات إيزابيل إبرهاردت

نادية رابح سيسطة
جامعة عنابة، الجزائر

الملخص:

اخترت لهذا المقال الكاتبة الروسية إيزابيل إبرهاردت التي توسلت الفرنسية في حديثها عن الجزائر، ولكن اللغة العربية أظهرت مقاومتها وفرضت لنفسها مكانا جنب الآخر باعثة في كثير من الأحيان خيوط الهوية العربية الإسلامية. هل يمكن اعتبار الكاتبة قد زحلقت منظور الآخر للأنا عندما قبلت بالمزج اللغوي، وكانت قد أسست لمنظور جديد في العلاقات الإنسانية التي أخطأ التاريخ في جعلها صنمية عندما جعل الغرب رمزا للقوة والتقدم، ورسم على جبين الشرق شامات التبعية.

الكلمات الدالة:

اللغة الأجنبية، التزحلق، الانزياح، الأنا والآخر، المزج اللغوي.

Slippage of language in the writings of Isabelle Eberhardt

Nadia Rabah Sista
University of Annaba, Algeria

Abstract:

For this article, I chose the Russian writer Isabelle Eberhardt, who wrote in French in her talk about Algeria, but the Arabic language showed its resistance and imposed a place for itself beside the other, sending in many times the threads of Arab-Islamic identity. Can the writer be considered to have slipped the other's view of the ego when she accepted the synthesis of the language, and she established a new perspective on human relations that history erred in making idolatrous when it made the West a symbol of strength and progress, and painted on the forehead the moles of dependency?

Keywords:

foreign language, slippage, gap, ego and the other, linguistic mix.

تاريخ النشر: 2015/9/15
sistanadia@yahoo.fr

يتوسل الأدباء لغات عدة تسوق لأفكارهم وقناعاتهم، إذ تكون في كثير من الأحيان مقنعة يصوب فيها الغير مباشر والغامض إلى الهدف أكثر من المباشر، كما تظهر على كتاباتهم بعض الانزياحات والتزحلقات على مستوى اللغة، فنجد من العرب من توسل لغات أجنبية ولكن حنين العربية أوجد له مكانا وفضاء للظهور نذكر منهم: أهداف سويف، ألبير قصيري، كاتب ياسين وغيرهم.

واخترت لهذا المقال الكاتبة الروسية إيزابيل إبرهاردت، التي توسلت الفرنسية في حديثها عن الجزائر، والسؤال الذي نطرحه: إذا كانت الكاتبة تمثل الآخر المتقدم الذي قلما يعترف بالأنا، ويسعى إلى إظهار أفضليته عليه فلماذا سمحت بظهور أبرز مكون له؟ ما الذي يثبته ذلك التزحلق، هل هو اعتراف من الآخر بالأنا، أم هو إرغام وجبروت الأنا، وإثبات منه للكيان العربي رغم كل ما حيك حوله من تخلف ودونية وتبعية؟ ماهي المستويات الأكثر إبرازا لهذه الظاهرة "التزحلق" وما سر وجودها إذا كان لديها مقابلات في الفرنسية؟ وفي الأخير ومن خلال هذا المستوى هل يمكن اعتبار الكاتبة قد زحلقت منظور الآخر للأنا عندما قبلت بالمزج اللغوي، لتكون قد أسست لمنظور جديد في العلاقات الإنسانية التي أخطأ التاريخ في جعلها صنمية، في الوقت الذي جعل الغرب رمزا للقوة والتقدم، ورسم على جبين الشرق شامات التبعية والتخلف.

وارتأينا أن تكون دراستنا من منظور النقد الثقافي كون حديثنا مدعاة للتمحيص في نظرة العالم الغربي للشرق، إذ يستحسن مبدأ الاتهام مع نصوص أقل ما يقال فيها إنها غير بريئة، إضافة إلى تقصي ما حيك حول الأنا من خلال المستوى اللغوي الذي اخترناه، ولذلك ستكون البداية تعريجا على الخارطة التاريخية للعالم، حيث الغرب يرسم المعالم والشرق يقبل ويثبت في كثير من الأحيان موضعه المرسوم، ثم نلج نحوى موضوعنا.

1 - جدلية الأنا والآخر:

الحديث عن رصد تجليات الآخر، هو حديث عن أحد أنشطة المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن منذ عقود، وهذه الدراسة بدأت مع "جان ماري

كاريه" (J. M. Carré)[1]، إذ صار بعدها فضول معرفة الآخر ممنهجا، ويُدرس انطلاقا من زوايا خاصة به، فوضته ليكون مجالا معرفيا مميزا يُعرف بـ"أدب الصورة" (l'imagologie). أما مسألة رغبة الإنسان في البحث عن الآخر والتعرف عليه فهي نزوع طبيعي يفترضه الواقع ورهانات الحياة حيث: "المرء بحاجة دائمة إلى أخذ وعطاء، وإلى من يشاركه أفكاره وأحاسيسه ومشاريعه. هذه المشاركة هي النواة الحقيقية للتجديد إذ أن أروع الأفكار وأقدرها على الاستمرار نتجت عن التواصل بين مختلف الشعوب والحضارات"[2].

إذاً فنحن أمام مجال يوسع أفق الكتابة والحلم بصورة مختلفة، وفي ظله يحدث إغناء للشخصية الفردية والجماعية، إذ تُصرَف الانفعالات المكبوتة اتجاه الآخر، أو تُسوغ أوهام المجتمع الكامنة في أعماقه، كذلك تمحي الصور الخاطئة عن الشعوب، مُؤسسة علاقات لا يعتريها تشويه[3]. لا ننكر بأن الإصلاح والتشويه من سمات أدب الصورة، على اعتبار الصورة: "رؤية فردية أو جماعية، تمتزج فيها عناصر فكرية وعاطفية. في الوقت نفسه موضوعية وذاتية، فلا يمكن لأي أجنبي أن يرى بلدا كما يحلو لسكانه الأصليين أن يرى. ومرد ذلك أن العناصر العاطفية تطغى على العناصر الموضوعية"[4].

وإذا كان "أدب الصورة" يقوم على مفهوم الغيرية، أي وجود "الأنا" في مقابل "الآخر"، وإذا اعتبرنا "الأنا" هو "الشرق/الجنوب" و"الآخر" هو "الغرب/الشمال" ثنائية ضدية تحقق شرط الغيرية، فإن كليهما ينظر إلى الآخر عبر منظاره وأفقه، فالغربي لا يرى الشرقي إلا بأعين غربية، والحال نفسها بالنسبة إلى الشرقي، وكلاهما في حقيقة الأمر يشكل هروبا إلى حد ما، إذ يعكس تصوير الغرب للشرق رغبة الكثير من الأدباء الأوربيين في الهروب خياليا من مجتمع الصناعة والعقل والتقنية، إلى مجتمعات غير صناعية متأخرة تقنيا، يجد فيها الأديب قدرا من التحرر من قيود المدينة، ونجد الشرقي على الحال نفسها، حيث يتخذ من الغرب ملاذا له من واقع مرير طابعه التأخر والاستبداد وقهر روح العلم، وكل ما هو منغص للحياة في نظره، فيكون بذلك هروبه إلى المجتمع نفسه

الذي هرب منه الأوروبيون[5].

نلاحظ أن كلا من "الشرقي" و"الغربي" هارب من وطنه، ولكن "الغربي" أو "الآخر" الهارب إلى "الشرق" مزود في هروبه ذاك بمعطيات وشحنات فكرية وثقافية، صنعها واقعه الغربي المتقدم، وشاء أم أبى ستظهر ملامحها على صفحات كتاباته، لأنه من الصعب الانسلاخ من الماضي الذي شكل رؤاه. والحال نفسها بالنسبة إلى "الشرقي". فتركيبته الفكرية والثقافية... تأبى إلا أن تظهر من خلال أعماله، ولو بطريقة غير مباشرة.

2 - مجالات التزحلق اللغوي في كتابات إيزابيل إبرهاردت:

التزحلق اللغوي ظاهرة عرفتها العديد من الآداب والحضارات وأثبتتها الكثير من اللغات، إذ طالما صادفتنا نصوص مكتوبة بلغة ما، لكن تمحيصنا في المتن يبوح بمزج لغوي يحضر على مستويات عدة، فنجد ألفاظا وعبارات تتطلب الوقوف عندها، فمنها ما لا نجد له مقابلا في لغة الكاتب فيكون بذلك التزحلق حلا، ومنها ما يفقد روحه وجماله بالترجمة لتجد عندها التزحلق محافظا أمينا للغة، ومنها ما يحضر لا حلا ولا محافظا على اللغة وذلك لوجود مقابلات لغوية له، وترجمته لا تخل بالمعنى ولا تخونه، ليكون بذلك التزحلق كسرا للعديد من الحواجز والأعراف اللغوية، ولكن كسره ذلك مؤطر تحكمه جملة من الغايات والأهداف.

ذهب أغلب الكتّاب الفرنكفونيين مشرقا ومغربا إلى توظيف اللغة العربية لفظا وأسلوبا في نصوصهم الأدبية، وتحدوهم في ذلك رغبة في بعث خيوط الهوية الوطنية، التي سعت دائما إلى التسرب قصد فرض تواجدها بين الغريب على المستويين المعيشي واللغوي على حد السواء، نذكر منهم على سبيل التمثيل لا الحصر، الكاتب المصري ألبير قصيري، الذي تصادفنا عبر نصوصه المكتوبة باللغة الفرنسية كلمات وعبارات عربية عديدة، تحكي في بعدها العميق تعلقا بمقومات المجتمع العربي وإن كان المقام واللغة جميعا من معين غربي متعصب، ومما نجده: لفظ الجلالة الله (Allah)، ست أو سيدة (Cet)، سيد (Sayed)، وغيرها

كثير يضيق المقام باستحضاره[6].

يدل هذا الاتجاه في أبعاده العميقة على نمو الوعي الوطني لدى الطبقة المثقفة، أما الحديث عن تسرباتها بل كثرتها في نصوص الكاتبة الغربية، فذاك ما يستدعي التمحيص، والبحث في دوافع ميلادها في نصوص طالما رفض أصحابها الآخر، فازدروه على كل المستويات، بأبعاده العرقية ومكوناته الثقافية، وبالتالي فتوظيف الكاتبة لمعجم لغوي ثري لم يكن اعتباطيا ولا محضا للصدفة التي يُغض عنها الطرف، لأن الكِتابة تبقى الجاني الوحيد الذي أخفقت الدساتير في تبرئته.

حضرت الكثير من المفردات العربية فيما اخترته من قصص، وأملت كثرتها علي تبويبها في حقول حسب مجال استعمالها فنجد: الحقل الديني، وحقل اللباس وأدوات الزينة بالنسبة للمرأة والرجل، حقل الآلات الموسيقية وحقل التصوف، وهناك ألفاظ أخرى متنوعة الاستعمال تُذكر مع بعضها.

وللتذكير فقط فالكلمات الدخيلة التي وردت في (Yasmina et autres nouvelles algériennes)، جاءت آخر المدونة مشروحة باللغة الفرنسية، وجاءت في حاشية كل صفحة في المدونة الأخرى الثانية (L'écriture de sable)، وفي ذلك دلالة على وجود مقابلات لها في اللغة الفرنسية، ودراية الكاتبة بها، وعن سر حضورها باللغة العربية، فذاك ما يتكفل به الآتي.

أ - الحقل الديني:

توزع ما ورد في هذا المجال بين الكلمات المفردة والتراكيب، وهي جميعا مُستقاة من معين محلي يخص البيئة الروحية للجزائريين، ومعتقدهم المقدس، وهو الأمر الذي تتوحد فيه الأمة الجزائرية مع بقية الأمم المسلمة، وهذا ما سيؤُكده الآتي:

1 - الكلمات المفردة:

منها، (dikr)، بمعنى الذكر أي ذكر الله عز وجل، (l'acha)، بمعنى صلاة العشاء، (le hram)، بمعنى الحرام، (hedjeb)، الحجاب، (mella)، بمعنى الملة أو الدين، (mektoub)، المكتوب أو القضاء والقدر، وغيرها[7].

2 - التراكيب:

منها، (la illaha illa allah mouhammed raçoul allah)، لا إله إلا الله محمد رسول الله "صلى الله عليه وسلم"، (in cha allah)، إن شاء الله، (allah iarhemou)، الله يرحمه، (salamhalei)، سلام عليك، (chouf rabbi)، شوف ربي، أو الله أعلم، (amine)، آمين[8].

نلاحظ أن ما ورد من كلمات تقاسمته العربية الفصحى والعامية، والواضح أن الكاتبة على دراية كبيرة بلغتنا خصوصا الدارجة لأنها تمثل أكثر الخصوصية الجزائرية، وهذا الإدراج والتزحلق شكل خيوط الهوية الجزائرية بأحرف عريضة في الوقت الذي لجأت الكاتبة إلى الدارجة وهناك الفصحى والمقابل الفرنسي لها، فدلت هذه الألفاظ والعبارات في أقصى حدودها على البيئة الروحية للجزائريين، حيث الإسلام هو الدين.

ب - عادات اللبس والزينة:

ظهرت بالحجم نفسه الذي ظهرت به المفردات الدالة على الحقل الديني، إذ لم تتوان الكاتبة في الوفاء اللفظي للكثير من الألفاظ الدالة على هذا المجال، فجاءت الألبسة، ووسائل الزينة بقوة اللغة الأم تحكي تميز الجزائري وكذلك الجزائرية في الجانب الخارجي على غرار تميزهم الداخلي الروحاني الذي حكاه ما سبق.

1 - المرأة:

كان حضورها من خلال العديد من الكلمات، نذكر منها: (gandoura)، قندورة، (hedjeb)، حجاب، (malhfa)، ملحفة، (khalkhal)، خلخال، (keh)، كحل، وغيرها[9].

2 - الرجل:

منها، (chéchia)، شاشية، (burnous)، برنوس، وغيرها[10].

الممحص فيما سبق من مفردات يجد نفسه أمام سيرورة حضارية تفوح بعبق التاريخ الثقافي للأمة الجزائرية، فالملحفة والشاشية والبرنوس... شفرات

تقتنص تاريخا ثقافيا يعشق الرمزية، وتبيح لنفسها كبرياءً قل ما يظفر به غيرها، وذلك في الوقت الذي أسرت فيه هذه المكونات الثقافية الكاتبة، وجعلت إرادتها تستسلم لقوة اللغة، فما وجدت بدا من إدراجها، وهي إذ تفعل ذاك، فإنها تكسر حصون الطبقية التاريخية التي نسجت فتائل عرقها الغربي، فأراد التاريخ نفسه أن يتيح الفرصة لمساره الأحادي، وأن يمنحه حق التغير وهذا ما فعلته هذه الكلمات وغيرها في نصوص الكاتبة إيزابيل إبرهاردت.

جـ - الآلات الموسيقية:

منها، (gasba)، القصبة، (Bendir)، بندير، (ghaita)، غايطة[11]، وهي آلات تختزل الواقع الثقافي الجزائري والعربي أيضا، ويدل حضورها على جبروت من الأنا الذي يحاول دائما التسرب لفرض تواجده مع الغريب، هذا الأخير الذي يستأنس بما كفله له التاريخ من حظوظ التميز والتعالي، ولكن راسموا الخارطة التاريخية أنفسهم سيغيرون الوجهة والطريق والمنظار، ما دام تاريخهم ينبهر بالجديد والمميز وخطأه أن لا مقابل في خارطته ولا معادل لهذه المكونات، مما يعني إتاحة الفرصة للأنا لكي يفرض نفسه ويجبر الآخر على الاعتراف به.

د - التصوف:

أوردت الكاتبة الكثير من المفردات الدالة على هذا الطقس الديني[12] ومن بين ما ذكرت جاء: (taleb)، طالب، (marabout)، مرابط، (koubba)، قبة، (makam)، مقام، (ziara)، زيارة، (ziar)، زيار، (meddah)، مداح، وغيرها[13].

سمح الحضور المكثف للمفردات والعبارات الدالة على الحقل الصوفي برسم بينٍ لملامح الأنا وهو يتجلى بين الحياء والمجازفة عبر نصوص الكاتبة، فكل كلمة واردة تتجرأ وتوقف بك مسار الزمن معيدة إياك إلى الوراء إلى التاريخ إلى المقومات إلى الهوية... إلى الأنا، فتكسر بتلك اللحظات تعنت وجبروت الآخر، فكل كلمة تختزل إمكانات للبوح والاعتراف والتميز... والجدير بالذكر أن هذه

المشاهد بل الملاحم التي طالما أُعلن فيها الفوز المسبق للآخر خُطت بقلم وأنفاس الآخر المستسلمة لجبروت أعلنه الأنا.

مكنت الكثرة من تبويب العديد من الكلمات، ولكن هناك الكثير أيضا مما تفرقت ميادينه، ولكن ذلك لا يمنع من ذكرها في بابين كبيرين من حيث الكلمات المفردة، والتي حضرت في قالب الجملة.

هـ - ما حضر كلمة مفردة:

منها، (fellah)، فلاح، (ksar)، قصر، ويطلق على نوع من المنازل في الجنوب، (hokkam)، حكام، (taam)، طعام، (khammès)، خماس[14]، (djemaa)، جماعة، وغيرها.

و - ما حضر جملة:

ومنها، (osbor)، أصبر، (ouach nou)، واشنو أو ما هذا، (roh balek)، روح بالاك أي: اذهب إياك، (arouah)، أرواح أو تعالى، (allah allah)، الله الله، وغيرها[15].

يُعد الحضور الكبير والمتنوع للألفاظ الجزائرية تميزا في نصوص الكاتبة، إذ حمل عن قصد أو غير قصد ملامح الهوية الجزائرية، وهذا يمكن إرجاعه إلى إتقان الكاتبة للغة العربية، إضافة إلى فقدان الكلمة روحها بالترجمة، لأنها ستبقى الحسناء الخائنة، ولو لجأت الكاتبة إلى ترجمتها ترجمة تتحرى فيها النقل الأمين لِمَا ترى، لكانت مضطرة إلى القول على سبيل المثال:

1 - البرنوس:

"هو لباس مغاربي قديم، يلبسه البربر، وينقسم البرنوس إلى ثلاثة أجزاء، جزء خاص بالرأس ويسمى "القلمونة" يُقال أنها نسبة إلى مكان ماء، الصدارة أو الصدرية وهي قطعة مطرزة بالخيوط من الحرير الأبيض "القيطان" ولها صُناعها، الجناحان وهما الطرفان الأماميان يُرفعان حول الكتفين"[16].

وإن كانت تريد الحديث عن وسائل زينة المرأة - حتى أكون قد أوردت بهذا مثالا عن المرأة وآخر عن الرجل - فستقول مثلا:

2 - الملحفة:

"قطعة من القماش ما بين الستة أمتار طولا، والثلاثة أمتار عرضا، يشد الجزء الخلفي مع الأمامي على الصدر بدبوزين (إبزيم) عُرف في كل بروع الجزائر، لكنه اشتهر كثيرا في منطقة الجنوب الجزائري، حيث يُسمى باللحاف". ولكنها اختارت الطريق الأحسن والأفضل فنيا.

الهوامش:

1 - Daniel Henri Pageaux: La littérature générale et comparée, Armand Colin, Liège 1994, p. 59.

2 - شهيرة حرود: محمد غنيمي هلال والمنهج المقارن، مخبر الأدب العام والمقارن، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة باجي مختار، عنابة، (د.ت)، ص 18.

3 - ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق 2000، ص 144.

4 - بيير برونيل وأخرون: ما هو الأدب المقارن، ترجمة عبد المجيد حنون، منشورات مخبر الأدب العام والمقارن، جامعة باجي مختار، عنابة 2005، ص 109.

5 - ماجدة حمود: مقاربات تطبيقية في الأدب المقارن، ص 113.

6 - Albert Cossery : Œuvres complètes 1 et 2, Gallimard, 2005.

7 - Isabelle Eberhardt : Yasmina et autres nouvelles algériennes.

8 - Ibid.

9 - Ibid.

10 - Ibid.

11 - Isabelle Eberhardt : L'écriture de sable, p. 36.

12 - "التصوف جوهر فكري، يمثل مرحلة راقية من مراحل تطور الفكر الديني، حين تتدخل القوى العقلية في إثبات قدرتها على الإدراك إلى جانب النص الديني، إنها حركة إيقاظ للقدرة التأويلية للتفكير الإنساني، في مواجهة مجاهيل الكون وخفايا الإنسان، وحقيقة الخالق عز وجل، وسبيل الوصول إليه". انظر، ناهضة ستار: بنية السرد في القصص الصوفي، المكونات والوظائف والتقنيات، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 2003، ص 20.

13 - Isabelle Eberhardt : op. cit.

14 - الخماس: إما أن يكون فلاحا يأخذ أرضا من صاحبها ويخدمها، ويأخذ خُمس غلتها، كما

تُطلق على الفلاح الذي يستعين في خدمة أرضه بآخر، ويعطيه في النهاية خُمس الغلة.
15 - نفيسة لحرش: تطور لباس المرأة الجزائرية، دار أنوثة، ط1، الجزائر 2007، ص 55.
16 - المرجع نفسه، ص 95.

References:

1 - Brunel, Pierre et al.: Mā huwa al-adab al-muqāran, (Qu'est-ce que la littérature comparée), translated by Abdelmadjid Hannoun, Annaba 2005.

2 - Cossery, Albert : Œuvres complètes 1 et 2, Gallimard, Paris 2005.

3 - Ḥammūd, Mājda: Muqārabāt taṭbīqiyya fī al-adab al-muqāran, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 2000.

4 - Harroud, Chahira: Muḥammad Ghunaymī Hilāl wa al-manhaj al-muqārin, University of Annaba (n.d.).

5 - Isabelle Eberhardt : L'écriture de sable, collection L'œil du désert, Editions Barzakh, Alger 2002.

6 - Isabelle Eberhardt : Yasmina et autres nouvelles algériennes, Editions Liana Levi, Paris 1998.

7 - Lahreche, Nafissa: Taṭawwur libās al-mar’a al-jazāiriyya, Dār ’Unūtha, 1st ed., Alger 2007.

8 - Pageaux, Daniel-Henri : La littérature générale et comparée, Armand Colin, Liège 1994.

9 - Sattār, Nāhiḍa: Bunyat as-sard fī al-qaṣaṣ as-ṣūfī, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 2003.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 153 - 169
ISSN 1112-5020

الأشكال المسرحية في التراث العربي
بين الطقس والقص

حميدة سليوة
جامعة سكيكدة، الجزائر

الملخص:
يتحدث المقال عن الأشكال المسرحية في التراث العربي ومدى اقترابها من الفن المسرحي، فكل شكل أدبي يملك جذورا تمتد عبر التاريخ وتغوص في أعماق النفس الإنسانية، وهذه هي حال المسرح كجنس من هذه الأجناس. فقد كانت بدايته تراثية طقسية بل أسطورية تلك الطقوس التي وجدت عند كل شعب بما في ذلك الشعب اليوناني الذي ولد المسرح على أرضه، والشعب العربي الذي يزخر بالأشكال التمثيلية الشبيهة بالمسرح. فما هي الأشكال المسرحية التي عرفها التراث العربي؟ وما هي القيمة الدرامية التي تملكها؟ وما مدى اقترابها من الفن المسرحي؟ تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الأشكال المسرحية في التراث العربي. والنظر في القيمة المسرحية التي حوتها ومدى اقترابها من فن التمثيل. والتعرف على خصائص الأشكال المسرحية العربية، سماتها المشتركة والاختلافات التي تميزها. والبحث في مدى مواكبة الأشكال الشبيهة بالمسرح في التراث العربي لظروف العصر ومتغيرات المجتمع في كل فترة من تاريخ وجودها.

الكلمات الدالة:
المسرحية، التراث العربي، الأجناس الأدبية، فن التمثيل، الأشكال.

The theatrical forms in the Arab heritage between ritual and storytelling

Hamida Slioua
University of Skikda, Algeria

Abstract:
The article talks about theatrical forms in the Arab heritage and how close they are to theatrical art. Every literary form has roots that extend throughout history and plunge into the depths of the human soul, and this is the case of theater as one of these genres. Its beginning was a ritual heritage, but rather

تاريخ النشر: 2015/9/15
hamidaslioua@gmail.com

mythical rituals that existed among every people, including the Greek people who gave birth to theater on their land, and the Arab people, which abounds in theater-like representations. What are the theatrical forms known to the Arab heritage? What is the dramatic value it has? How close is it to theatrical art? This study aims to identify the theatrical forms in the Arab heritage. And look at the theatrical value that it contained and how close it is to the art of acting. And learn about the characteristics of Arab theatrical forms. Their common features and their differences. And research into the extent to which theater-like forms in the Arab heritage kept pace with the conditions of the age and the changes of society in each period of their existence.

Keywords:

theater, Arab heritage, literary genres, theatrical art, forms.

تميز الإنسان البدائي بالبساطة والعفوية وهذا ما انعكس على عاداته وطقوسه، فقد اتصفت بالتلقائية كنتيجة لتفكيره البسيط الذي حاول أن يجد به تفسيرا لكل ما يحيط به، ما ولد ممارسات الإنسان الأول المرتبطة بالدين والاعتقادات، والأسطورة هي علم الإنسان الأول فليس غريبا أن يولد المسرح في كنف الدين وتكون أولى موضوعاته هي الأساطير الدينية.

يحاول هذا المقال البحث في الجذور التاريخية للظاهرة المسرحية، في التراث العربي على وجه التحديد من خلال التتبع التاريخي للأشكال المسرحية التي زخر بها بداية من "الطقوس القبلية" وحتى "خيال الظل" آخر هذه الأشكال وأقربها لفن التمثيل، فما هي الظواهر المسرحية التي عرفها العرب؟ وما هي الظروف التاريخية الاجتماعية التي شكلتها؟ إلى أي مدى تقترب من الفن المسرحي؟ وتبقى هذه التساؤلات رهينة خطة تبدأ بالبحث في بدايات المسرح التراثية وقضية الانتقال من الطقس إلى العرض، ثم التطرق للأشكال المسرحية التي وجدت في التراث العربي معتمدين في ذلك على المقاربة التاريخية بشكل رئيس، مع الاستعانة بالتحليل الاجتماعي، ونختم المقال بخاتمة لأهم النتائج.

1 - بدايات المسرح التراثية:

وجدت إرهاصات الأداء المسرحي في تلك الممارسات التي كان يقوم بها الإنسان الأول ضمن نظام القبائل، وما للنظام القبلي من طقوس، مرتبطة بالصيد لدى القبائل التي تمتهن الصيد والزراعة حتى الحرب والتكاثر، هذا ما يتفق عليه الكثير من المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا. أما أول منظر للمسرح فهو يرى أن الشعر نشأ لسببين: "كلاهما طبيعي فالمحاكاة غريزة في الإنسان... كما أن الناس يجدون لذة في المحاكاة"[1].

يذكر أرسطو طاليس (Aristote) أن الشعر محاكاة للطبيعة، ولا بد للإنسان أن يحاكي هذه الطبيعة في كل حالاته حتى في الفن والعبادة، تمد الطبيعة هذا الإنسان بمعارفه الأولى وتسمح له باستخدام حواسه.

يضيف أرسطو سببا آخرَ: "سبب آخر هو أن التعلم لذيذ لا للفلاسفة وحدهم، بل وأيضا لسائر الناس"[2]، تولد الطبيعة في الإنسان الفضول والشك، وتدفعه للتساؤل والمحاولة، محاولة كشف سر الطبيعة، السر الإلهي الغامض.

توصل كثير من المؤرخين إلى أن المسرح ولد نتيجة لـ"تأثير الأسطورة على الإنسان والممارسات البدائية لطقوس الرقص والأداء الإيمائي والاحتفالات الشعائرية"[3].

تسود مجموعة من الطقوس في ظل النظام القبلي ترتبط بأساطير كل قبيلة، وتؤدي الطقوس من أداءات إيمائية رمزية وترانيم سحرية ورقص بشكل جماعي، هدفها السيطرة على مظهر من مظاهر الطبيعة أو التواصل مع الآلهة، معتمدة في هذا على المحاكاة.

وعن الجذور الأولى لفن التمثيل الإنساني يقول أحد الباحثين: "ظهرت البوادر في المجتمعات ذات النظام القبلي الطوطمي"[4].

فقد كانت تقام مواسم للتكاثر، هذا من أجل الانضمام للقبيلة وزيادة عدد الطوطم، يقوم فيها عدد من أفراد القبيلة بمجموعة من الطقوس في أماكن مخصصة، تعبيرا عن حاجة من حاجات الإنسان وهي العبادة، ثم رغبة في

الحصول على الأمن وخوفا من المجهول، وهذا ما يجعل الإنسان يفسر الغيبيات بأسلوب ووسائل لا تبتعد عن واقعه، وعادة ما يكون الطوطم طائرا كالنسر أو البوم أو الغراب، وقد يكون حيوانا كالثعلب والأسد، الملاحظ أن الطوطم ظاهرة عالمية وليست خاصة بشعب دون آخر فكثير من القبائل العربية القديمة سمت نفسها باسم طوطمها.

وتقوم الطقوس أساسا على "التكرار النمطي المغلق وهذا سعيا لمعرفة سر النظام وأصله الذي يرتكز عليه الطوطم وكيفية استجلاب الأثر السحري"[5].

يعتمد الطقس بصفة عامة على المحاكاة؛ فقد يحاكي المؤدي حركة الرياح واهتزاز الشجر، ويحاكي حركة الطوطم إذا كان حيوانا، ويهدف إلى تفريغ مكبوتات ذاتية وجماعية تخلصه من أحاسيس القلق والحيرة والشك التي تنتابه كلما تأمل ما حوله، كما توحد الطقوس بينه وبين أفراد قبيلته بطوطم واحد تحت إعتقاد أنه يتحكم في المصائر، والتوحد به هو الذي يمنح الراحة والأمان، وقد حوت الاحتفالات الطقسية على كثير من عناصر التمثيل المسرحي كالغناء الجماعي والعزف والرقص والإيماء والأقنعة والملابس.

أدى الكاهن دورا مهما في الثقافات البدائية فقد كان يشرف على سيّر الشعائر والطقوس: "تقمص الكاهن دورا واحدا وأدوارا متعددة لأداء سلسلة الطقوس والأفعال الشعائرية لحماية القبيلة من الأعداء وسحر أعدائها أو لدعم الصيادين وتطوير قدراتهم للصيد وحمايتهم من أخطار الوحوش"[6]. ظهر الكهنة استجابة للطقس الديني، وظهور النص المقدس؛ يجب الانتباه للشبه بين الكاهن ورئيس الجوقة، أما الأول فيقوم بطقس مقدس وديني، والآخر يقوم بدور في مسرحية، ثم إن الطقس أو الأداء يعتمد على العرض بالدرجة الأولى مع غياب النص المسرحي، الذي ينوب عنه النص المقدس، أما الثاني فهو نص أدبي؛ الكاهن يهدف إلى التأثير النفسي في مجموعة المعتقدين بعقيدة واحدة ثم الاتصال بقوى ما ورائية في حين أن رئيس الجوقة يوجه خطابه إلى جمهور بعينه، وارتبطت وظيفة الكاهن بتطور المجتمع وظهور طبقة حاكمة مما أنتج إحتفالات

ملكية خاصة بتتويج الملوك والفراعنة وأعياد ومناسبات، يبدو من خلال هذا أن الكاهن خارج النظام القبلي بدأ يفقد مهمته الدينية والمتمثلة في الوساطة بين المؤدي والإله، أما مع ظهور الدولة فقد خضعت الديانة إلى تقنين من طرف الحكام فأصبح الكاهن يد السلطة من خلال الدين، كان يشرف إلى جانب الأعياد الدينية على المناسبات الملكية يساعده في ذلك مجموعة من المؤدين، صحيح أن المعابد وساحات الاحتفال لم تكن مسارحا لكنها كانت مكانا للأداء، يقوم الكاهن في ذلك بدور الممثل بفعل أدائه الذي ينقل بواسطته أثرا غريبا للمتلقي مؤدياً الطقس الديني أو متفرجاً، فهو يقوم "بنقل المتفرج من واقع طبيعي روتيني إلى واقع آخر متخيل سحري"[7]، وعلى هذا فالكاهن يتقمص دورا هاما من خلال الأساطير والآلهة التي يصنعها ويفتعلها، ويصبح إلى جانب الأداء يقوم بدور الناص.

كل هذه الممارسات هي وليدة العلم الوحيد للإنسان الأول وليدة الأسطورة والدين، لا فرق هنا بين قبيلة وأخرى وعرق وآخر إلا بخصوصيات الطبيعة التي يحاكيها الفرد المؤدي.

يقول أرسطو: "نشأت المأساة في الأصل ارتجالا (هي والملهاة) فالمأساة ترجع إلى مؤلفي الديثرمبوس، والملهاة ترجع إلى مؤلفي الأناشيد الأحليلية"[8]. يصرح أرسطو بأن المسرحية ولدت ارتجالا أي دون نص مسرحي مسبق ما عدا النص المقدس والخاص بإلهين؟ الديثرمبوس أي الأناشيد التي تؤدى في أعياد باخوس وأناشيد إله التناسل، ففي هذه الأعياد كان الشعب كله يشارك في الأداء والرقص والغناء الديني، ومحاكاة آلهتهم المعبودة وأبطالهم التاريخيين.

هكذا تطورت طقوس عبادة ديونيزوس من طقس إلى عرض، والطقس أقدم بكثير من أي حضارة وأي مجتمع، منذ بدأ الإنسان يخلق الآلهة فقد "بات من المعروف اليوم أن طقوس ديونيزوس هي استمرار لطقوس أقدم كانت معروفة قبل الحضارة اليونانية"[9].

كان الانتقال من طقس أسطوري إلى عرض مسرحي يعتمد بالدرجة

الأولى على الموضوعات الأسطورية، كما عبر عن ذلك محمد مندور: "الأسطورة المصدر الأساسي لموضوعات المسرحية وقد ظلت الفكرة السائدة عند اللاحقين لأرسطو"(10).

ليس سهلا تغيير الأفكار الموروثة حتى تمر عليها فترة من الزمن فالأساطير هي الماضي الحي.

جرت أول مسابقة للمأساة بأثينا، وتعتبر هذه المرحلة أول وأهم مراحل المسرح الإغريقي، اِعتمد الشعراء فيها على الأسطورة من محاكاتِها والإبداع منها، وللأسطورة قدرة فائقة على حمل أفكار وانشغالات الشاعر والفنان والفيلسوف أولا، ثم قدرتها على التطهير ثانيا وقد عبر عن هذا أرسطو بقوله: "مصير اللذة الحقيقي لنفس المشاهد للمأساة هي أجزاء الخرافة"(11).

ويعد الهدف الأساسي من الأسطورة، التأثير العاطفي في المتفرجين، لأن لها قيمة لدى الكبير والصغير، فهي المخزون الفكري الجماعي لهذا تمتلك قدرة خارقة على التطهير.

في القرن السادس قبل الميلاد ولدت الدراما الكلاسيكية في احتفالات الدولة الخاصة بالإله ديونيزوس (باخوس) وتضمنت عروضاً مسرحية تختتم بجائزة، ويظهر أن: "التغييرات التي طرأت على المجتمع اليوناني منذ القرن الثامن وحتى الخامس قبل الميلاد جعلتها تتحول من تعبير ديني إلى تعبير جمالي، ومن تصوير وتفسير العالم إلى طروحات اجتماعية"(12)، عجل الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع المدني بظهور المسرح اليوناني، فقد فرضت المدينة شروطها على الشعب بحيث أصبح الفرد هو الوحدة الأساسية في المجتمع بعد أن كانت القبيلة، تمثل جبرية الفرد أمام القدر، الفكرة التي كان يؤمن بها اليونانيون، الاعتقاد أن الإنسان لا يستطيع أن يفلت من قبضة القدر.

فقد كان ظهور الفكر الفلسفي باعثا هاما في نزع قدسية الأسطورة، التي صارت حاملة لهموم وطروحات سياسية واجتماعية. ولقد "اعترفت الحكومة اليونانية بفن التمثيل، لأنه الفن الذي أعجب به الشعب، وأقبل عليه إقبالا

شديدا"[13].

يفسر هذا النظام الديمقراطي الذي كان يسود أثينا آنذاك، فقد عملت الدولة على إنشاء المسارح ودعم الشعراء والمؤدين، اِحتراما لما يريده الشعب.

لكن التطور من الطقس إلى العرض ليس ظاهرة يونانية محضة "فقد عرفت قبل في بلاد الهند وفي مصر الفرعونية وحضارة ما بين النهرين، حيث كانت الدراما الإثنية (Ethnodrame) عروضا لها طابع ديني تروي موت أحد الآلهة وبعثه"[14].

وكان الحظ بجانب الإغريق فقد تطورت طقوسهم الدينية إلى عروض مسرحية، أما طقوس باقي الأمم فظلت دينية على حالها إلى يومنا هذا، فملكة التمثيل غريزة موجودة عند كل البشر، لكنها لا تتطور وتنمو إلا في جو ديمقراطي.

2 - الأشكال المسرحية في التراث العربي:

يتفق الباحثون على أن للعرب طقوس دينية كسائر الأمم والشعوب لا تختلف كثيرا عن طقوس اليونان والفراعنة والهنود إلا في طبيعة الديانة وأسماء الآلهة، وحوت طقوس العرب كل ما في الطقس من عناصر درامية كالفعل المسرحي والأداء والرقص والغناء والإيقاع. تميز الطقس عندهم بأنه "يقدم في إطار حركي له طابع احتفالي جماهيري عام"[15].

احتوت هذه الطقوس على الحركة (الأداء)، ثم الأداء الاحتفالي المرتبط باِسترجاع حدث ما أو أسطورة يتأسس عليها الطقس، الشيء الذي يجعل المؤدي يتيه في عالم فنطازي، أما أهم ما في هذا الطقس فهو الأداء الجماعي الذي يوحد أفراد القبيلة ويجعلها تنسجم فيما بينها على شاكلة ما تقوم به الجوقة المسرحية بالمعنى الغربي، وتختلف قبيلة عن قبيلة في التلبية الخاصة بها، وما يجمع القبائل هو الطواف بالكعبة (وما للحج من عناصر درامية)، تميزت هذه الطقوس بأعمال أخرى مكملة لها مثل حلق الشعر وتقديم الأضاحي. ومن بين الطقوس المعروفة في بلاد العرب: "رقصة نساء بني دوس"[16]، وهي عبارة عن

طقوس تعبدية تؤدى جماعيا وتحتوي على الكثير من عناصر العرض المسرحي، فهو طقس يعتمد بصفة أساسية على التكرار المتزامن بالغناء والترنيم والأداء الجماعي ومن ذلك ما يؤدى طلبا للاستسقاء وهو طقس كان يؤدى منذ الجاهلية حيث: "يظهر الاستعداد والاختيار أو الانتقاء للجماعة المطلوبة التي تأخذ ما يلزم للقيام بدورها"[17].

أما هذا الدور فهو استجلاب المطر عبر طقس جماعي يتضمن الطواف الذي تقوم به الجماعة ذاتها: "ثم تذهب إلى جيل ابن قبيس، وهناك يصبح لدينا ما يشبه الجوقة (كورس)"[18]. يقود هذه المجموعة رجل دين ولنقل كاهن يقوم بمجموعة من الترانيم ترددها الجماعة بعده في جو اِحتفالي، قوامه الدعاء والتضرع، وهنا يكمن الفرق مع العرض المسرحي، هو إعادة تمثيل حدث مقدس في حين يكون العرض المسرحي نصا خياليا مدنسا.

كان أحد الباحثين قد أدرج مثل هذه المسيرات الطقوسية - التي ما زال البعض منها حتى الآن - ضمن ما أسماه العناصر شبه المسرحية (Eléments pré-théâtraux). يقول: "المسيرات الطقوسية بالمغرب العربي، في فترات الجفاف، حيث تخرج مجموعة من الفتيات في مسيرة تحملن قطعة كبيرة من الخشب"[19].

يتحدث الباحث عن هذه الظاهرة بشكل محلي إلا أنها تعمم على كامل القطر العربي وتأخذ أشكالا مميزة من بلد إلى آخر، واستمرار الطقس الجاهلي القديم دون تطورات كبيرة لهو دليل على مكوثه على حاله، رغم "القيمة الدرامية غير المنكرة"[20] التي لا يخلو منها أي طقس.

ومن هذا يتبين أن في العالم العربي، على غرار باقي الأمم التي تنسب ولادة المسرح لتاريخها، طقوس دينية غنية بالقيمة المسرحية؛ ووجد في التراث العربي نوع تمثيلي يعتمد أساسا على السرد هو: القصاص، الحكواتي، المداح، المقلد.

وجد في التراث العربي أشكال تمثيلية تتشابه فيما بينها وتعتمد على الأداء

المنفرد والمزج بين القص والتقمص والمحاكاة، أقدم صنف من هذه الأشكال هو "القص"، وقد وجد في البيئة العربية منذ فجر التاريخ وهو "أقرب إلى الممثل والخطيب والمحدث والراوي يعتمد على ثقافته وتحصيله وعلى لسانه وانفعالاته، وعلى إشاراته وحركاته، ويستعمل الكلمة المنطوقة بأسلوب أداء فني يتسم بالبراعة يعتمد عليها في التأثير والتشويق، ينهل من التاريخ والحياة ليصب في الواقع موظفا التاريخ والمعرفة توظيفا حياتيا"[21]، كان يحوز القصاص على الثقافة الواسعة والشجاعة الأدبية، ثم الموهبة في الأداء، التي تعتبر ثقافة درامية تؤهله لتقمص دور الناص والمخرج والمؤدي، ويظهر أن هذه الأدوار التي اِنفصلت بمفاهيم معاصرة كانت مهمة القاص الصعبة، ثم إن توظيفه للتاريخ والواقع لم يكن عفويا مما يؤكد وظائفية هذا القص على غرار المسرح الحديث.

وكأي نوع أدبي فقد بدأ بسيطا بساطة الناس والبيئة إلا أنه ساير حركة التاريخ؛ "في القرن الرابع الهجري (العاشر ميلادي) شهد هذا اللون من ألوان (الظاهرة المسرحية) القص والمحاكاة تطورا وتنوعا كبيرين"[22]، في انتقال المجتمع من القبلية إلى المدنية أثر على أساليب الحياة وظروف المعيشة وبالتالي أساليب الترفيه والتسلية ومن الطبيعي أن يؤثر تغير المجتمع على طرق أداء القصاصين، حتى أصبح القصاص في المدن شيئا لا غنى عنه، بل أصبح وسيلة تكسب.

ويضم محمد عزيزة هذا الشكل ضمن الظواهر شبه المسرحية (pré-théâtraux) ويذكر الباحث مجموعة من الأشكال المتشابهة أهمها المداح، المقلد، الحكواتي، أو الفداوي، "هذا النوع بدأ مع النوادر المنتشرة في ساحات التسوق الخاصة بالأسواق المغاربية"[23].

إن السوق هو المكان الذي يجتمع فيه الناس من كل الطبقات، فهو المكان الأنسب للقاص حتى يعرض قصصه أمام الجمهور.

تولدت عن القصاص أشكال هي "المقلد" أو المحاكي بعد أن أصبح القص مهنة تكسب ممزوجا بالتقليد، كثر هذا النوع أيام الخليفة المتوكل ووجد فيه الناس

تسلية محببة حتى انتشر المحاكون بشكل كبير، "كان هناك كثير من المضحكين تفننوا في طرق الهزل، يخلطونه بتقليد النازلين ببغداد من الأعراب والخرسانيين"[24]. اِتسعت رقعة الدولة الإسلامية مما أدى إلى اِختلاط الأجناس، فوجد في المجتمع مزيج غير متجانس من اللهجات والعادات، غدت مواضيع المقلد والمضحك، ونعزو كثرتهم إلى البذخ الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية فأصبحوا يتفننون في فنون التسلية، حتى بلغوا من الانتشار أن اِمتد نشاطهم إلى المسجد، بعد أن وجدوا التشجيع من السلطة، التي وجدت فيها إلهاءً للعامة عما يحدث في غرف الحكام.

يقرأ أحد النقاد الجانب الدرامي في هذا الشكل التمثيلي رغم ندرة أخباره في كتب التاريخ فيرى أنه قريب من "كوميديا الممثل الواحد الذي يمثل بمفرده الأدوار كلها، ويتقمص في كل دور شخصية معينة"[25]. تعد هذه الظاهرة مجرد نوادر، إن كان أصحابها يحاكون قصة ما قد تكون معروفة لدى الناس ويتقمصون شخوص القصة شخصية شخصية كما هو في كوميديا الفن، يقترب من هذا الشكل "الحكواتي"، لقد "كانوا يتصدون المجالس ويقرؤون سيرة بني هلال قراءة خاصة هي إلى الأداء المسرحي أقرب منها إلى السرد القصصي العادي"[26].

كانت مهنة الحكواتي تؤدي في الأماكن العامة حيث يجتمع الناس، يجمع فيها بين الحكاية والمحاكاة رواية الحدث وتقليد الشخوص مستخدما في ذلك نبرة الصوت وحركة الجسم، فهو يجمع بين الراوي والممثل، لهذا كان له أثر في المتفرجين فهو: "يلهب إحساس الجماهير بحكاويه المهتاجة التي كانت الإشارات وحركة الجسم تخللها، وترتبط بالكلمات"[27].

يعتبر الإلقاء والتعبير الجسمي من مقومات فن التمثيل، لكن ليس من مقومات المسرح، لأن المسرح يجمع بين النص والأداء، ويجعل غياب النص يجعل تلك الأداءات اِرتجالية.

ويقترب منه شكل آخر هو "المداح" وهو نوع من الحكواتية تفرغوا للمديح، مديح الأنبياء والصالحين له أثر جيد في إيقاظ الضمائر خاصة في الفترات المظلمة

من حياة الأمة.

وعرف بالمغرب العربي شكل مميز هو القوال والحلقة وهي "تجمع دائري في إحدى الساحات العامة يقف وسطه (الراوي) يقص قصص البطولات والأساطير والحكايات الخرافية بطريقة تمثيلية صرفة، تجمع بين التشخيص المباشر والإيحاء[28]، أما التجمع الدائري فيعود إلى طبيعة المكان (السوق) حيث يجلس القوال في وسطه ليستقطب أكبر عدد ممكن من الناس بهدف الِاسترزاق وهو يشبه كثيرا الجمهور المسرحي، وعلى القوال اِستخدام ذكائه في الإشارات والرمز ليكون العرض أكثر إيحاءً، أما الحوار فقد يكون منفردا (داخليا)، أو غيري (مع الجمهور).

أ - المقامات:

ظهرت المقامات في فترة متأخرة نوعا ما عن الأشكال السالفة الذكر، وهي نوع أدبي يتميز بالتركيز على شخصيتين هما البطل والراوي في أسلوب حواري يتناول فيه المؤلف (الهمذاني أو الحريري) مغامرات المكر والاحتيال الكدية، وكثيرا من مناحي الحياة، ويتضح أن المقامات تملك في ثناياها عناصر درامية كان من الممكن أن تكون نماذج مسرحيات أولى، لهذا يسميها الباحث محمد عزيزة بالأشكال المسرحية المجهضة (les formes avortées)[29]، أجهضها الواقع، فغياب تقليد مسرحي في الحياة العربية جعل هذا النوع الأدبي يبقى على حاله وفي عصره ويختفي تدريجيا، بل إن هناك من يرى أنها في الأصل "أدب تمثيلي"[30] لاحتوائها على الحوار والشخوص والنص حتى أن كتّابها كانوا ذوي ثقافة أدبية عالية، نفس الباحث يدرجها ضمن "دراما الممثل الواحد أو المونودراما"[31]، على أساس أنها ترتكز على شخصية وحيدة تقوم بالدورين أما القيمة الأدبية فلا أحد ينكرها، إنها بعيدة عن المسرح رغم إمكانية مسرحة نصوصها التي وجدت لغاية تعليمية.

ب - طقس التعزية:

اختفت كثير من الطقوس الدينية، وفي المقابل ظهرت طقوس كطقس

التعزية الشيعي وقد وجد منذ حوالي أربعة عشر قرنا أي منذ مجيء الإسلام تقريبا، بعد ظهور الصراع الطائفي وبداية الاقتتال على الخلافة بين أنصار عليّ وأنصار معاوية رضي الله عنهما، ويتمثل الطقس في إعادة تمثيل معركة كربلاء والمصير المأساوي للحسين "وهكذا تشكلت تقنية مسرحية خاصة هي مزيج بين المبالغة والحقيقة بين المصطنع والواقعي، بعض المشاهد تعتمد على التأثير الفاجع"[32].

ظهرت هذه الطائفة في المجتمع المسلم فأوجدت معها عادات مختلفة وجديدة، كالاحتفال بذكرى عاشوراء حيث يعاد تجسيدها سنويا، بالاعتماد على الخيال فهو ما يعطي التجسيد أثره في المتلقي والمبالغة لابد منها في أي مأساة، أما إذا كانت المأساة حادثة واقعية فهي التي تنقل المتفرج إلى متفاعل ومؤمن ومصدق، إن القدرة على التجسيد هي التي تجعل هذا الطقس يختلف من عام إلى عام يقترب به من الجنس المسرحي.

جـ - خيال الظل:

وجد خيال الظل[33] في العالم العربي منذ الخلافة العباسية، لكنه لم يزدهر إلا على يد شمس الدين بن دانييل "الشهير بطيف الخيال بمصر تحت حكم بيبرس ما بين (1260-1277م)... قدمت بعض ملامح خيال الظل باسم ظل الخيال، خيال الظل، خيال الستار"[34].

يتدرج تواجد خيال الظل خلال الخلافة العباسية ضمن التأثيرات الأجنبية واختلاط الأجناس الذي ولد تأثيرات متعددة، فهو ليس فنا أصيلا، وإنما هو نتاج التأثيرات التركية، أما ابن دانييل فعلى يده اِكتمل هذا الفن "بفضل ابن دانييل توطدت الصلة بين خيال الظل والأدب"[35].

فشلت كل المحاولات التي سبقت اِبن دانييل، وكان له السبق في أن تحول خيال الظل من مجرد اِرتجالات إلى نصوص، لم تكن أقل أدبية من المقامات، لهذا ترى واحدة من الباحثين في تاريخ المسرح العربي بأن خيال الظل "قدم هذا التكتيك البسيط للمشخصين كل إمكانيات المسرح الحقيقي من فعل مسرحي

ونص أدبي وحركة وشخصيات وموسيقى وغناء"[36].

إن حضور القصة المسرحية الحوارية يستلزم وجود حدث، ووجود شخصيات إلى جانبها يحتم وجود عقدة مسرحية، الأداء المستند على نص أدبي يقرب خيال الظل من فن المسرح، أما الموسيقى والغناء فهي ميزة الفرجة الشعبية عامة، ويحتمل أن ابن دانييل قد أكمل ما بُدأ به في المقامة "الواقع الذي لاشك فيه هو أن ابن دانييل قد أخذ ما تكون في حضن المقامة من دراما... وجعل منه مسرحا حقيقيا واضحا، وممارسة أوضح"[37]. فإن كانت المقامة تحتوي على بعض العناصر الدرامية، فإن الباحث يبالغ حين يقول مسرح حقيقي فالمسرح وجد قبلا عند اليونان، لابد أن ابن دانييل اطلع على المقامات وأضاف إليها معرفته بالظليات فنتج نص البابة.

يعبر خيال الظل في التراث العربي عن تلاقح ثقافتين عربية وتركية، أما عن مواضيع الظليات فكانت "تقدم الأحداث التاريخية القديمة والخرافات والمواضيع الخيالية، ثم بدأت تدخل بعد ذلك القصص الشعبية وأساطير مختلف البلدان الشرقية والأقاصيص والتهريج الفارسي"[38].

الانزياح عن المواضيع الخيالية والخرافات دليل على تماشي هذا الفن مع تطور العقلية العربية التي قطعت شوطا مع الإسلام فأصبح القصص الشعبي والمستمد من الواقع أهم الموضوعات، عبر خيال الظل عن مشاعر الناس ومكبوتاتهم لهذا كان الهجاء أهم غرض له، وهذا دليل على ديمقراطيته.

ومن خلال ما تقدم يمكن أن نخلص إلى مجموعة من الملاحظات والنتائج نلخصها فيما يلي:

- وجدت الطقوس عند كل الشعوب والأمم واتخذت أشكالا مختلفة نظرا لاختلاف البيئات والديانات، لكن التطور من الطقس المقدس إلى العرض المسرحي كان ظاهرة يونانية.

- كان الانتقال من الطقس الديني إلى العرض التمثيلي استجابة لتطور المجتمع الذي انتقل من القبلية إلى المدنية، وعجل المناخ الديمقراطي السائد في أثينا بظهور

المسرح وانتشاره.
- اعتمد الانتقال من الطقس إلى العرض على الموضوعات الأسطورية، لكن للتفكير الفلسفي أثر في توجيه الموضوعات من مجال القبيلة إلى اهتمامات الفرد.
- وجد الطقس في التراث العربي وغاب التقليد المسرحي؛ وهذا يفسر بالوضعية الفكرية للعرب آنذاك والبيئة التي كانت بدوية.
- لقد حملت الأشكال شبه المسرحية في التراث العربي قيمة درامية لا تنكر لكنها كانت نماذج قليلة جدا.
- اعتمدت الأشكال المسرحية العربية على القص (الملحمي) والإضحاك (الهزلي)، وقد طغا الجانب السردي على الجانب التمثيلي وهي أشكال بدائية ومرتجلة غاب عنها عنصر النظام والتدوين وهذا ما أدى إلى اندثارها.
- اقترب الحكواتي والمداح من فن المونودراما لكن هذه الأشكال أقرب إلى السرد الروائي التقليدي منه إلى العرض التمثيلي.
- يمثل خيال الظل أقرب هذه الأشكال إلى الفن المسرحي، وقد عبرت موضوعاته عن لاوعي الشعب العربي في معاناته من الاضطهاد وابتعاده عن الدين.
- لقد عكست الأشكال المسرحية العربية ملامح العصر الذي وجدت فيه، وعبرت عن هموم وآمال الناس، وكان للسلطة الحاكمة دور في انتشارها.

الهوامش:

1 - أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ص 12.

2 - نفسه.

3 - أحمد إبراهيم: الدراما والفرجة المسرحية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر 2006، ص 27.

4 - عبد الناصر خلاف: فن المثل من أرسطو إلى ستانسلافسكي، منشورات السهل، الجزائر 2009، ص 23.

5 - المصدر نفسه، ص 24.

6 - أحمد إبراهيم: الدراما والفرجة المسرحية، ص 5.

7 - المرجع نفسه، ص 28.
8 - أرسطو طاليس: فن الشعر، ص 14.
9 - ماري إلياس وحنان قصاب حسن: المعجم المسرحي، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، بيروت 1997، ص 123.
10 - محمد مندور: الأدب وفنونه، نهضة مصر، 2002، ص 74.
11 - أرسطو طاليس: فن الشعر، ص 21.
12 - ماري إلياس وحنان قصاب حسن: المعجم المسرحي، ص 123.
13 - عيسى خليل محسن الحسني: المسرح نشأته وآدابه...، دار جرير للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن 2006، ص 47.
14 - ماري إلياس وحنان قصاب حسن: المعجم المسرحي، ص 123.
15 - علي عقلة عرسان: الظواهر المسرحية عند العرب (دراسة) منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق 1987، ص 17.
16 - المرجع نفسه، ص 22.
17 - المرجع نفسه، ص 26.
18 - نفسه.
19 - Mohamed Aziza : Le théâtre et l'Islam, SNED, Alger, p. 37.
يذكر الباحث أن هذه الدمية تسمى في تونس "أماطانقو"، وفي الجزائر "أماتاغنجا".
20 - Ibid, p. 37.
21 - علي عقلة عرسان: المرجع السابق، ص 58.
22 - المرجع نفسه، ص 62.
23 - Mohamed Aziza : op. cit., p. 35.
24 - علي الراعي: المسرح في العالم العربي، عالم المعرفة، رقم 25، الكويت 1990، ص 30.
25 - عواد علي: غواية المتخيل المسرحي، مقاربات لشعرية النص والعرض والنقد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-بيروت 1997، ص 114.
26 - علي عقلة عرسان: الظواهر المسرحية عند العرب، ص 233.
27 - فاروق سعد: المسرح في التراث الشعبي، مجلة الآداب، بيروت، العدد 1-2، يناير-مارس 1987، ص 5.
28 - عواد علي: غواية المتخيل المسرحي، ص 11.
29 - Mohamed Aziza : Le théâtre et l'Islam, p. 39.

30 - عواد علي: غواية المتخيل المسرحي، ص 115.
31 - نفسه.
32 - تمارا ألكساندروفنا بوتينتسفا: ألف عام وعام على المسرح العربي، ترجمة توفيق المؤذن، دار الفارابي، ط2، بيروت 1990، ص 47.
33 - عرف في بلدان أوروبا وإفريقيا تحت اسم كركوز، ينظر:
Mohamed Aziza : Le théâtre et l'Islam, p. 40.

34 - Ibid.

35 - فاروق سعد: المسرح في التراث الشعبي، ص 15.
36 - نفسه.
37 - علي الراعي: المسرح في العالم العربي، ص 89.
38 - تمارا ألكساندروفنا بوتينتسفا: المرجع السابق، ص 85.

References:

1 - ‘Alī, ‘Awwād: Ghiwāyat al-mutakhayyal al-masraḥī, muqarābāt li-shi‘riyat an-naṣ wa al-‘arḍ wa an-naqd, Al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1st ed., Casablanca-Beirut 1997.

2 - ‘Arsān, ‘Alī ‘Uqla: Az-ẓawāhir al-masraḥiya ‘inda al-‘Arab, Publications of the Arab Writers Union, Damascus, 1987.

3 - Al-Ḥassanī, ‘Īsā Khalīl: Al-masraḥ nash’atuhu wa adabuhu, Dār Jarīr, 1st ed., Amman 2006.

4 - Al-Rā‘ī, ‘Alī: Al-masraḥ fī al-‘ālim al-‘arabī, ‘Ālim al-Ma‘rifa, N° 25, Kuwait 1990.

5 - Aristotle: Faǹ ash-shi‘r, (Poetics), translated by ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Dār al-Thaqāfa, Beirut.

6 - Aziza, Mohamed: Le théâtre et l'Islam, SNED, Alger.

7 - Boutisiniga, Tamara Alexandrovna: Alf ‘ām wa ‘ām ‘ala al-masraḥ al-‘arabī, (Mille et un ans du théâtre arabe), translated by Tawfīq al-Mu’adhan, Dār Al-Fārābī, 2nd ed., Beirut 1990.

8 - Elias, Marie and Ḥanān Q. Ḥassan: Al-mu‘jam al-masraḥī, Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1st ed., Beirut 1997.

9 - Ibrhīm, Aḥmad: Ad-drama wa al-furja al-masraḥiyya, Dār al-Wafā’, 1st ed., Alexandria 2006.

10 - Khallaf, Abdennacer: Faǹ al-mathal min Aristote ila Stanislaviski, Manshūrāt al-Sahl, Alger 2009.

11 - Mandūr, Muḥammad: Al-adab wa funūnuhu, Nahḍat Miṣr, Cairo 2002.

12 - Sa‘d, Fārūq: Al-masraḥ fī at-turāth ash-sha‘bī, Majallat al Adāb, Beirut, Issue 1-2, January-March 1987.

مجلة حوليات التراث، العدد 15، 2015، ص 171 - 187
ISSN 1112-5020

الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط
السياق التاريخي والمجال الجغرافي

فؤاد طوهارة
جامعة قالمة، الجزائر

الملخص:
شهد المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط وافدًا جديدًا ساهم بقدر كبير في إثراء البنية الاجتماعية والتأثير بشكل واضح في شؤون الحياة والسياسة، بحكم الانفتاح الذي أبداه سلاطين الدولة الزيانية في مجتمع لا يؤمن بالعصبية والتميز ولا يحتكم لعادات وتقاليد ملوكية، يتعلق الأمر بالأندلسيين، كقوة اجتماعية مسيطرة مرابطية كانت أم موحدية. وبصرف النظر عن الأصول الأولى لهذه الجماعة عربية كانت أم بربرية أم من السكان الأصليين الذين أسلموا فاندمج أحفادهم في المسلمين، أم العبيد الذين أعتقوا فغدوا جزءاً من مجتمع أسيادهم الأولين بالولاء، فقد تواجدوا في المغرب الأوسط منذ القرن الثاني الهجري، وازدادوا كثافة في مجتمع المغرب الأوسط مع نهاية القرن الثامن وطيلة القرن التاسع للهجرة، خاصة بعد حروب الاسترداد التي استهدفت معاقل المسلمين. لقد كان هؤلاء الوافدون من أهل الأندلس أصحاب مال وصنائع وثقافة، تفوقوا على سواهم في العلوم بصفة عامة وفي الفنون والآداب بصفة خاصة، ونالوا مكانة متميزة في الوسط الاجتماعي.

الكلمات الدالة:
الدولة الزيانية، الهجرة الأندلسية، المغرب الأوسط، العلوم، الآداب.

The Andalusian immigration to the Central Maghreb
Historical context and geographical area

Fouad Touhara
University of Guelma, Algeria

Abstract:
The Middle Maghreb witnessed during the medieval era a new arrival that contributed greatly to enriching the social structure and clearly influencing the affairs of life and politics, by virtue of the openness shown by the sultans of the Zayani state in a society that does not believe in fanaticism and distinction and does not follow the customs and traditions of royalty, it is related to Andalusians, as a dominant social force. Regardless of the first origins of this group, whether

تاريخ النشر: 2015/9/15
touharaf@yahoo.fr

it was Arab, Berber, or indigenous people who converted to Islam, their descendants were integrated into the Muslims, or the slaves who were emancipated and became part of the community of their first masters by loyalty. With the end of the eighth century and throughout the ninth century of migration, especially after the wars of reconquest that targeted the Muslim strongholds. These immigrants from the people of Andalusia were owners of money, industries and culture, who outperformed others in science in general and in arts and literature in particular, and they attained a distinguished position in the social milieu.

Keywords:

Zianide state, Andalusian immigration, Central Maghreb, sciences, arts.

شكل موضوع الجالية الأندلسية الموريسكية في العقود الأخيرة اهتماما خاصا من قبل المؤرخين المغاربة، إن لم نقل علما قائما بذاته (الموريسكولوجيا)[1]، هو اختصاص دقيق في مضامينه وفروعه، حتى بات هذا الاختصاص مجالا للأبحاث والدراسات الأكاديمية والمساهمات العلمية من قبل الباحثين والمختصين.

من هذا المنطلق سنحاول أن نتحدث عن جانب مهم ذي صلة وثيقة بالظاهرة محل الدراسة ضمن ما يعرف بالعنصر الأندلسي الوافد ضمن مكونات مجتمع المغرب الأوسط في سياقه التاريخي ومجاله الجغرافي. وسنحاول تتبع حركات الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط عبر الزمان والمكان مبرزين الظروف والأسباب الحقيقية وراء ذلك، مع توضيح أهم النتائج والتأثيرات التي خلفها الأندلسيون في مجتمع المغرب الأوسط في شتى المجالات.

1 - المصطلح دلالته وأبعاده:

أ - الهجرة والتهجير:

الهجرة في اللغة هي الخروج من أرض إلى أخرى وهي نوعان: اختيارية تتم طوعا وبالمبادرة الفردية عادة والرغبة في الانتقال دون ضغط أو إكراه إلى وطن جديد من أجل الأفضل، وإجبارية (أي التهجير) تتم بواسطة قوة خارجية تفرض على غير إرادة الأفراد أو الجماعات عن طريق الإخراج القسري أو الإكراهي للإنسان من وطنه وطرده أو نقله غالباً بالقوة حملاً إلى أماكن

بعيدة[2]، كما وقع للموريسكيين بعد سقوط غرناطة لذلك يمكن اعتبار قرار تهجير الموريسكيين قرارا تعسفيا فرضته اعتبارات سياسية تابعة لظروف تاريخية واجتماعية قاهرة، في حق أقلية مسلمة رفضت الاستسلام والخروج[3].

ب - الموريسكيون:

الموريسكيون أو الموريسكوس باللسان القشتالي: هم المسلمون الذين بقوا في إسبانيا تحت الحكم المسيحي بعد سقوط غرناطة ورفضوا الهجرة من وطنهم، فأجبروا على اعتناق المسيحية. وحرموا من أدنى حقوقهم، شكلوا وضعية خاصة في غرناطة وباقي مملكة إسبانيا في (6 شعبان 907هـ-14 فبراير 1502م) حينما أصدرت السلطات مرسوماً يخير المسلمين بين اعتناق المسيحية أو النفي ومغادرة إسبانيا حيث كانت أعدادهم كبيرة في أراغون وفي جنوب مملكة بلنسية وفي غرناطة بينما كانت أعدادهم أقل في بقية مملكة قشتالة[4].

جـ - المغرب الأوسط:

يعد المغرب الأوسط جزءا من المجال الجغرافي للمغرب الإسلامي في إطاره الطبيعي، وتركيبته القبلية، وسياقه التاريخي. ظهر كلفظ اصطلاحي في الكتابات الجغرافية ابتداء من القرن (5هـ-11م) تعبيرا عن الانتماء القبلي المسيطر، على اعتبار أن القبيلة قوة اجتماعية ذات سلطة سياسية.

ويعد البكري أول من استخدم هذا الاصطلاح تمييزا لهذا المجال ضمن بقية الأقاليم الممتدة من برقة شرقا حتى طنجة غربا، جاعلا من تلمسان قاعدة للمغرب الأوسط، وحدا شرقيا له، ودار ملك لقبيلة زناتة، أقوى قبائل المغرب وأكثرها عددا، حتى أنّه ينسب إليهم ويعرف بهم فيقال وطن زناتة[5].

وهناك من الجغرافيين من اعتمد المعيار السياسي في تحديده للمجال الجغرافي للمغرب الأوسط متجاوزا بذلك الانتماء القبلي جاعلا من بجاية قاعدة له، حيث يذكر الإدريسي أن "بجاية مدينة المغرب الأوسط، وعين بلاد حماد"[6] ويقصد من ذلك المجال الخاضع لحكم بني حماد الممتد من ساحل المتوسط شمالا إلى ورجلان جنوبا[7]. والمغرب الأوسط أو الواسطة في إطاره الطبيعي والجغرافي يمتد تقريبا من بجاية إلى نهر ملوية وراء تلمسان، مع الأخذ بعين الاعتبار التطورات الحاصلة سياسيا، وأثر ذلك في تغير عواصم وحواضر الدولة[8]. فعاصمة المغرب الأوسط كانت تاهرت على عهد الدولة الرستمية

الخارجية، ثم تحولت أيام الدولة الزيرية الصنهاجية التي خلفت الفاطميين في حكم المغرب إلى أشير، لتنتقل إلى تلمسان غربا أيام دولة بنى عبد الواد أو بني زيان في القرن السابع الهجري، وأخيرا صارت جزائر بني مزغنة وهي مدينة الجزائر الحالية هي العاصمة حتى اليوم(9).

2 - حركات الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط:

أ - السياق التاريخي والمجال الجغرافي:

يمكن أن نؤرخ للهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط عبر مساره التاريخي وحواضره السياسية منذ القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي)، وإلى غاية قيام دولة بني زيان، التي تحملت الكثير في احتضانها لمسلمي الأندلس في ظل ظروف وأسباب متميزة، من خلال ثلاث مراحل أساسية:

- المرحلة الأولى: (ق 2-3هـ/8-9م)

كان تردد العنصر الأندلسي على المغرب الأوسط بشكل ضعيف خلال القرون الخمسة الأولى، ويعود السبب في ذلك إلى غياب دواعي الاستقطاب، لاسيما المحفزات العلمية، وفرص العمل في وظائف هامة كالقضاء والتعليم والكتابة وغيرها، مقارنة بدول الجوار كالقيروان خلال العهدين الأغلبي والزيري، وفاس ومراكش خلال عهد الأدارسة، وفترة المرابطين والموحدين من حيث كونها من كبريات الحواضر في الغرب الإسلامي الأكثر استقطابا للأندلسيين(10).

لكن ابتداء من منتصف القرن الثاني للهجرة (2-3هـ/8-9م)، وفي إطار التعاون السياسي والتجاري المشترك بين الدولة الأموية في الأندلس، والرستمية في المغرب الأوسط وبحثاً عن الأمن والاستقرار، ساهم عدد من الأندلسيين في إنشاء العديد من المدن والثغور على طول سواحل المغرب الأوسط والاستقرار بها، ومن بين هده المدن مدينة تنس التي أنشأت سنة (262هـ-875م)(11) وأصبحت قاعدة تجارية هامة للسفن الأندلسية. يقول البكري في شأن ذلك: "وكان هؤلاء البحريون من أهل الأندلس يشتون هناك إذا سافروا من الأندلس في مرسى على ساحل البحر فتجمع إليهم بربر ذلك القطر ورغبوا في الانتقال إلى قلعة تنس وسألوهم أن يتخذوها سوقا ويجعلوها سكنا ووعدوهم بالعون والرفق وحسن المجاورة والعشرة فأجابوهم إلى ذلك وانتقلوا إلى القلعة وخيموا بها وانتقل إليهم من جاورهم من أهل الأندلس وغيرهم"(12).

ومن بين الجاليات التي كانت تسكنها جاليات من أهل ألبيرة وأخرى من تدمير[13] وقد اشتهر من بين هؤلاء الوافدين اثنان هما: عمران بن مروان الأندلسي، ومسعود الأندلسي[14].

أما مدينة وهران فيعود الفضل في بنائها إلى مجموعة من البحارة الأندلسيين بإجماع الجغرافيين العرب، ومنهم أبو عبيد البكري الذي يقول: وبنى مدينة وهران محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون وجماعة من الأندلسيين البحريين الذين ينتجعون مرسى وهران باتفاق منهم مع نفزة وبني مسقن وهم من أزداجة، وكانوا أصحاب القرشي سنة (290هـ-902م) فاستوطنوها سبعة أعوام[15].

ويؤكد ذلك صاحب كتاب الاستبصار بقوله: "بناها جماعة من الأندلسيين البحريين بسبب المرسى، بالاتفاق مع قبائل البربر المجاورين لها، فسكنوها مع قبائل البربر يقال لهم بني مسكين نحو سبعة أعوام"[16].

ويعود ضعف الهجرة الأندلسية خلال هده الفترة إلى قلة المراكز والحواضر العلمية منها والسياسية المستقطبة للكفاءات، فرغم وجود تاهرت كحاضرة علمية إلا أن الاختلاف المذهبي حال دون التشجيع على ذلك[17].

أما في القرن (4هـ-10م)، ورغم الازدهار الذي شهدته إمارة بني حمدون تحت حكم الفاطميين، فلم تشهد مدينة المسيلة استقطابا للعنصر الأندلسي، على غرار قلعة بني حماد التي لم تستطع أن تكسب رهان المنافسة مع القيروان وفاس[18]. وبشكل محدد فقد تطورت حركة الهجرة ونزوح الجالية الأندلسية بشكل ملحوظ للعديد من المدن الساحلية مثل: بونة وبجاية وتدلس، وتنس ومرسى فروخ، واستحوذت على التجارة بها[19].

- المرحلة الثانية: (ق 5-7هـ/11-13م)

يمكن أن نؤرخ لهده المرحلة من نهاية القرن الخامس إلى غاية القرن السابع للهجرة، حيث نشطت حركة الهجرة بشكل ملفت للانتباه، مقارنة بما كان عليه الوضع في المرحلة السابقة، وأخد عدد المهاجرين الأندلسيين في تزايد ولو بشكل طفيف، ويعود السبب في ذلك إلى عدم الاستقرار السياسي في الأندلس وظهور أصوات انهزامية تنادي بالرحيل والهجرة من غير عودة، أمثال عبد الله بن الفراج المشهور بابن العسال[20]، وبداية حركة الاسترداد التي تتزعمها الكنيسة.

لقد شرع الإسبان في تنفيد حروب الاسترداد المسيحي (Reconquista)

لطرد الوجود العربي الإسلامي من المنطقة[21]. بدأت هذه الحركة باستهداف مدن الأندلس وحواضرها، حيث كانت البداية بسقوط طليطلة (478هـ-1085م)، ثم تبعتها سرقسطة (512هـ-1118م)، فكانت ضربة قاسية للمسلمين، حيث شهدت الأندلس سقوطا متتابعا وسريعا لمدنها الشرقية والغربية خاصة بعد انهزام المسلمين في معركة العقاب (619هـ-222م)، فسقطت قرطبة (633هـ-1235م)، وبلنسية (636هـ-1238م)، وشاطبة (645هـ-1247م)، وإشبيلية (646هـ-1248م)، ومرسية (666هـ-1267م)[22]. مما جعل سكان تلك المدن يتوجهون إما لغرناطة (نزوح) أو مدن المغرب الإسلامي وفي مقدمتها تلمسان ووهران بحكم القرب الجغرافي[23]، إلى جانب مدن أخرى كبجاية، التي استوطنها عدد من الفقهاء الأندلسيين، نذكر من جمله هؤلاء العالم والفقيه ابن برطلة من أهل مرسية، وابن عصفور من أهل إشبيلية، وابن زاهر الأنصاري من أهل بلنسية، وابن الأبار أبو عبد الله، وابن محرز البلنسي الذي كان يمثل شيخ الجماعة الأندلسية وغيرهم ممن سكن بجاية بعد الأربعين وستمائة للهجرة[24].

- المرحلة الثالثة: (ق 7-9هـ/13-15م)

من أخطر المراحل التي ميزت تاريخ المسلمين في الأندلس وفتحت أبواب المأساة الحقيقية للمهاجرين الأندلسيين، إنها مرحلة المصير المحتوم للأندلس، ويمكن أن التأريخ لها من نهاية القرن السابع للهجرة إلى غاية سقوط غرناطة آخر معقل للإسلام والمسلمين بالأندلس. شهد المغرب الأوسط خلال هذه الفترة ظروفا متميزة ساهمت في تزايد عدد المهاجرين الأندلسيين إلى حاضرة المغرب الأوسط ومدنها المجاورة، ويمكن أن نبرز ذلك في:

- استمرار الضغط المسيحي بقيادة ألفونسو الحادي عشر ملك قشتالة وليون، بدعم من ملك إنجلترا إدوارد الثالث وملك البرتغال ألفونسو الرابع، بتأييد من البابا كليمونت على ما تبقى من مدن الإسلام والمسلمين والحاق الهزيمة بجيش المسلمين في معركة (Salado) عند مضيق جبل طارق سنة (743هـ-1342م) واحتلال الجزيرة الخضراء[25].

- استهداف ما تبقى من مدن الإسلام حيث سقطت مالقة سنة (892هـ-1487م) والمريّة سنة (893هـ-1488م) وبسطة ووادي آش سنة (895هـ-1489م) وكانت بدايةً لنهاية دولة الإسلام في الأندلس[26].

- فرض حصار شامل على غرناطة لمدة سبعة أشهر سنة (896هـ-1490م)، وتضييق الخناق على أهلها، وقطع الإمدادات عليها، وتسليمها للملكين الكاثوليكيين: فرناندو وايزابيلا، ودخولها سنة (897هـ-1492م) بموجب معاهدة سرية وأخرى علنية[27].

- رحيل أبي عبد الله محمد بن علي النصري سلطان غرناطة (أبو عبد الله الصغير) وعائلته رفقة سبعمائة أندلسي مملكة غرناطة سنة (898هـ-1493م) متجهين نحو مدينة فاس[28].

- إصدار مراسيم ملكية لنقض العهود والنصوص التي تضمنتها معاهدة غرناطة، والعمل على إنشاء محاكم خاصة عرفت بمحاكم التفتيش لمعاقبة ما تبقى من الموريسكيين وإرغامهم أما على الهجرة أو التنصير[29].

- صدور عدد من الفتاوى الفقهية نذكر منها فتاوى أبي العباس الونشريسي التلمساني والتي عنونها بـ"أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما قد يترتب عليه من العقوبات والزواجر"[30]. تحرّم على الموريسكيين موالاة الكفار ومسالمتهم والإقامة بأرض الكفر (الأندلس) وتطالبهم بالهجرة إلى أرض الإسلام ببلاد المغرب.

ب - صدور قرار التهجير والنفي النهائي (1019هـ-1610م) الذي نص على مغادرة كل مسلم من الأندلس[31].

وينقل لنا صاحب كتاب "نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر" اتجاهات مهاجري الأندلس ومدة إبحارهم إثر سقوط غرناطة بقوله: "وخرج ما بقي من أهل مالقة في ثلاثة أيام إلى باديس، وأهل المريّة في نصف اليوم إلى تلمسان، وخرج كثير من أهل غرناطة إلى بجاية ووهران"[32]، وهو ما يؤكد اختيارهم لعدد من مدن وحواضر المغرب الأوسط كموضع للسكن والاستقرار.

وفي ظل هذه الظروف نزلت جالية كثيرة العدد بمدن المغرب الأوسط، وحل جلها بعاصمة الزيانيين تلمسان لما لقوه فيها من ترحاب وحسن استضافة[33]، وكان أكثرهم من الأعلام وأعيان الأندلس، واستمر تدفقهم على مدينة تلمسان إثر وبعد سقوط غرناطة وزوال دولة بني الأحمر، في مجموعات موزعة في الزمان والمكان[34].

خصص سلاطين الدولة الزيانية (633-962هـ/1235-1554م) وفي

مقدمتهم السلطان يغمراسن بن زيان (633-681هـ/1236-1283م)، أهمية كبيرة للمهاجرين الأندلسيين وما لحق بهم من ظلم وإكراه، ومما يؤكد ذلك الظهير الذي أصدره في شأنهم[35] ومما جاء فيه: "هذا ظهير عناية مديدة الظلال، وكرامة رحيبة المجال، وحماية لا يخشى على عقدها المبرم، وعهدها المحكم من الانحلال والاختيال، أمر به فلان أنجد الله أمره وأيد عصره لجميع أهل الأندلس المستوطنين بحضرة تلمسان حرسها الله أحلهم به من رعيه الجميل أكنافا، وبوأهم من اهتمامه الكريم، وأنعامه العميم، جنات ألفافا، ووطأ لهم جنات احترامه تأنيسا لقلوبهم المنحاشة، إلى جانب العلي واستيلافا، وأشاد بماله فيهم من المقاصد الكرام، وأضفى عليهم من جنن حمايته ما يدفع عنهم طوارق الاضطهاد حين اختبر خدمتهم، فشكر عما تولوا فيها من الجد والاجتهاد، واطلع على أغراضهم السديدة في اختيار حضرته السعيدة للسكنى على سائر البلاد، فلحظ لهم هذه النية، وأعتبرها وأظهر عليهم مزايا ما لهم من هذه المناحي الحميدة"[36].

وفي قراءة تحليلية لهدا الظهير، يتضح أن السلطان يغمراسن أولى اهتماما استثنائيا للمهاجرين الأندلسيين، وعناية خاصة بهم، من خلال الاستجابة لنداء الاستغاثة والنجدة، والترحيب بالمستغيثين، وتبين حقهم في السكن والتملك شأنهم في ذلك شأن بقية التلمسانيين دون تمييز، حتى يشعروا بالأمن والأمان عما فقدوه في وطنهم، ويصرح ابن الخطاب بأن يغمراسن، فضل أن يسكن المهاجرين الأندلسيين مدينة تلمسان، عن جميع المدن الأخرى، وفي هذا الصدد يقول: "وأطلع على أغراضهم السديدة في اختيار حضرته السعيدة للسكنى، على سائر البلاد، فلحظ لهم هذه النية، وأعتبرها وأظهر عليهم مزايا ما لهم من هذه المناحي الحميدة... وأذن أيده الله، لهم ولمن شاء من أهل تلمسان"[37].

ولعل أكبر جالية أندلسية نزلت بتلمسان، هي التي كانت في عهدي الأميرين عبد الواحد بن أبي عبد الله (814-827هـ/1411-1424م)، وخلفه أبي العباس أحمد الزياني (834-862هـ/1431-1462م)، وقد استقبلهم هذا الأخير بحفاوة ووجههم حسب طبقاتهم وحرفهم، فالعلماء والوجهاء وسراة القوم، أنزلهم عاصمته مدينة تلمسان، وأنزل معهم التجار والحرفيين، وأصحاب رؤوس الأموال في درب خاص بهم، عرف بدرب الأندلسيين[38].

وشهدت ولاية السلطان أبي عبد الله محمّد الثابتي (873-910هـ/1468-

1505م) استقبال الأمير الأندلسي أبو عبد الله محمّد بن سعد الزّغل، أحد أمراء بني الأحمر، حيث نزل مدينة وهران ثم جاز إلى تلمسان واستقر بها رفقة أهله وحاشيته، فاستقبلهم محمّد الثّابتي بحفاوة وإكرام، إلا أن وفاته كانت بعد ذلك بسنوات قليلة بتلمسان، ودفن بالمقبرة الموّازية للمسجد الجّامع، ولا يزال نسله بها إلى الآن يعرفون ببني سلطان الأندلس(39).

وتشير بعض الدراسات الاستقصائية الحديثة(40) وفقا لمصادر متنوعة، إلى إحصاء ما عدده ست وخمسين وخمسمائة (556) مهاجرا من أهل الأندلس إلى تلمسان ومدن المغرب الأوسط ما بعد سقوط غرناطة، أي إلى غاية دخول العثمانيين الأتراك إلى الجزائر في العقد الثاني من القرن 10هـ-16م، بينما تشير دراسة أخرى إلى إحصاء خمس وعشرين ألف (25.000) مهاجرا أندلسيا إلى المغرب الأوسط خلال نفس الفترة(41). وتشير إحدى الدراسات إلى استمرار هجرة الموريسكيين بعد انهيار حكم الدولة الزيانية إلى مدن المغرب الأوسط حيث وصل عددهم إلى ما يقارب ألف أسرة من ولايات مختلفة كقشتالة وأراجون، معظمهم من أهل الصنائع والحرف كالحدادة والخياطة والبناء، بينما تؤكد على سوء استقبال هؤلاء، وتعرضهم إلى اعتداءات وحشية من البدو والأعراب، ويتضح ذلك في قول صاحب كتاب تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون حياة ومأساة أقلية، بقوله: "لقد اتجه عدد كبير من الموريسكيين وخاصة البلنسيين إلى سواحل الجزائر، وقد لقي هؤلاء أسوأ استقبال، وكذلك وقع ضحية ذلك الاستقبال الذين أبحروا إلى مشارف وهران... ومستغانم وتلمسان"(42).

وقد وصف المقري هذا الاعتداء في عبارته البليغة "فخرجت ألوف بفاس وألوف بتلمسان من وهران... فسلط عليهم الأعراب ومن لا يخشى الله تعالى في الطرقات ونهبوا أموالهم وهذا ببلاد تلمسان وفاس ونجا القليل من هذه المعَرَّة"(43). وتشير بعض الدراسات الاستقصائية الحديثة(44) وفقا لمصادر متنوعة، إلى إحصاء ما عدده ست وخمسين ألف وخمسمائة مهاجرا من أهل الأندلس إلى تلمسان ومدن المغرب الأوسط ما بعد سقوط غرناطة، أي إلى غاية دخول العثمانيين الأتراك إلى الجزائر في العقد الثاني من القرن (10هـ-16م)، بينما تشير دراسة أخرى إلى إحصاء خمس وعشرين ألف (25.000) مهاجرا أندلسيا إلى المغرب الأوسط خلال نفس الفترة(45).

3 - النتائج الحضارية للجالية الأندلسية وتأثيراتها بالمغرب الأوسط:

يذكر العلاَّمة ابن خلدون: "وأما أهل الأندلس، فافترقوا في الأقطار، عند تلاشي ملك العرب بها ومن خلفهم من البربر، وتغلبت عليهم أمم النصرانية، فانتشروا في عدوة المغرب وإفريقية، من لدن الدولة اللَّمتونية إلى هذا العهد، وشاركوا أهل العمران بما لديهم من الصنائع، وتعلقوا بأذيال الدولة"(46).

أ - سياسيا واداريا:

استطاع حكام وسلاطين المغرب الأوسط استثمار الجالية الأندلسية التي فضلت الاستقرار بمدن وحواضر المغرب الأوسط لتدعيم أركان الدولة والاستفادة من خبراتهم. ويتعلق الأمر بإسناد أسمى الوظائف والمناصب للنخبة المثقفة منهم ومن أمثلة دلك: ففي العهد الزياني يؤكد جورج مارسي بأن "هؤلاء الوافدين من أهل الأندلس أصحاب مال وصنائع وثقافة، تفوّقوا على سواهم في العلوم بصفة عامّة وفي الفنون والآداب بصفة خاصّة، ونالوا مكانة متميّزة في الوسط الاجتماعي وجلبوا اهتمام السّلاطين والحكاّم"(47). فالسلطان يغمراسن قام بتقريب عدد من الفقهاء الأعلام في وظائف مختلفة(48) مثل:

- أبي بكر محمد بن عبد الله بن الخطاب المرسي الأندلسي كاتبا للرسائل.
- ابن وضاح في وظيفة الخطبة والشورى.
- أبو محمد عبدون بن محمد الحباك في وظيفة الخطابة والقضاء.

أما في عهد السلطان عثمان بن يغمراسن وابنه أبي حمّو موسى الأوّل فقد قام بتقريب أسرة بأكملها عرفت باسم بنو الملاح من قرطبة وأسند لها أربعة وزرات مختلفة:

- محمّد بن ميمون بن الملاّح بين وزارة المال والحجابة في آن واحد، وعيّن ابنه محمّد الأشقر من بعده، ثم ابنه إبراهيم بن محمّد على نفس الخطّة بعدهما وأشرك معه في الوظيفة من قرابته عليّ بن عبد الله بن الملاّح(49).
- محمد بن علي بن القاسم المرسي في وضيفة الكّتابة والإنشاء(50).
- الأسرة العقبانية التي احتكرت ودون انقطاع، منصب القضاء لمدة تزيد عن القرن وربع القرن (767-896هـ/1365-1490م)(51).

ب - اجتماعيا وثقافيا:

لقد كان للهجرة الأندلسيّة أثر واضح في النّهضة العلميّة والثّقافيّة التي شهدها

المغرب الأوسط من خلال إسهامات العلماء الوافدين[52] ودورهم في تفعيل الحياة العلميّة والفكريّة رغم تدهور الأوضاع الاجتماعية والسياسية. اشتغلوا بالتدريس فكوّنوا خلفاءهم من العلماء والأئمّة، وشاركوا في التأليف فتركوا تراثا علميًّا زاخرا.

- احتكروا قطاع التعليم في المغرب الأوسط لاسّيما في المدن والحواضر، ونالوا نصيبا في تدريس علوم اللّغة والآداب، والفنّ والموسيقى، وبينما كان السكّان المحلّيون مسيطرين بصورة تكاد تكون دائمة على ميدان الشريعة والعلوم الدينيّة، كان النّجاح حليف الأندلسيّين في كافة الميادين الأدبيّة الخالصة من الخطّ والنّحو إلى البلاغة والشّعر والتّاريخ والموسيقى[53]، فساهموا في تجديد طرق التدريس عن طريق المحاورة والمذاكرة وإلقاء الأسئلة[54].

- التأثير في عادات وتقاليد مجتمع المغرب الأوسط في المأكل والملبس والمتاع، فمن بين الأطعمة التي ثبت دخولها المغرب الأوسط نذكر: الملوزة، البسكوشو، البسطيلة والموخابنة وهي نوع من العجائن المحشوة بالجبن، تقلى وتأكل مغلفة بالسكر والقرفة والعسل وشراب الورد[55].

- وجود عدد من الألبسة يرجح أنها أندلسية الأصل رغم اختلاف أسمائها الأندلسية وتعويضها بأسماء مغربية مثل: البنيقة وهي عبارة عن منديل تضعه النساء على رؤوسهن أثناء الخروج من الحمام، القمصان المطرزة بالحرير وبالألوان والتي تحمل اسم القمجة ذات الأصل والتسمية الغرناطية[56].

- إدخال فن الموسيقى الأندلسية كمؤثر ثقافي أندلسي ويعود الفضل في ذلك للفنان أبي الصلت بعدما ترك طليطلة سنة (478هـ-1085م)، ليحط الرحال بالبلاد التونسية[57]. كما أدخلوا آلات موسيقية أندلسية، وحافظوا عليها مثل العود والرباب، والكامنجة، والصنوج، والطبيلة، والطار، والدربوكة، وأحيوا المواليد والإخوانيات وقصائد المديح والغزل والتشبيب ووصف الطبيعة والرثاء، وشعر الحرب[58].

جـ - اقتصاديا:

- المساهمة في بناء وتجديد عدد من المدن مثل مدينة تنس التي أنشأت سنة (262هـ-875م)[59] ومدينة وهران سنة (290هـ-902م) حيث استقروا بها واستوطنوها بموافقه أهلها[60]، وهناك ثلاثة عوامل على الأقل دفعت الجالية

الأندلسية لتجديد تعمير هذه المدن، منها:
- العامل الطبيعي: توفر هذه المدن على موانئ هامة تجعل السفن بمنأى عن العواصف، وتساعد على رسوها، ووجود سهول واسعة خصبة مع توفر المياه العذبة بها وهو ما يساعد على الاستقرار(61).
- العامل التجاري: ضمان منفد تجاري آمن للبضائع الأندلسية داخل المغرب الأوسط، ومنه إلى دول أفريقيا كالسودان، مع تأمين احتياجات الأندلس من المغرب الأوسط.
- المساهمة في النشاط الحرفي من خلال إدخال حرف جديدة للمغرب الأوسط كصناعة الحلي والزرابي ذات الطابع الأندلسي، والصناعات الحريرية والجلدية، وكذا صناعة الخزف والجليز والقرميد(62).

إن المتأمل في ظروف الهجرة الأندلسية إلى المغرب الأوسط ودوافعها، ومن الوضعية التي وجدوا عليها، يدرك تماما بأن السلطة الحاكمة لم تتأخر يوما في مد يد العون للمهاجرين على اختلاف مستوياتهم الاجتماعية بل فضلت إسكانهم بكبريات المدن وحواضرها، وفتحت المجال أمامهم للمساهمة بكل ما يملكون.

وبقدر ما كان مجتمع المغرب الأوسط يزخر بالعديد من العناصر البشرية التي وفدت إليه بحكم الظروف التاريخية والموقع الجغرافي، بقدر ما استطاع الأندلسيون رغم ظروف وفادتهم الصعبة، أن يجعلوا لهم موطئ قدم في مجتمع المغرب الأوسط، فانصهروا فيه لدرجة أصبحت معها جل مجالات الحياة تحمل طابعا أندلسيا. من خلال التأثيرات التي أحدثوها، في مختلف مجالات الحياة على امتداد العصر الوسيط.

الهوامش:

1 - انظر، ميلودة الحسناوي: الموريسكيون في الفكر التاريخي قراءة في الأبحاث والدراسات الموريسكية الإسبانية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط 2001، ص 125.

2 - شعبان عبد العاطي عطية وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4، مصر 2004، ص 973.

3 - انظر، ميلودة الحسناوي: المرجع السابق، ص 187.

4 - نفسه، ص 125-169.

5 - عبد الله بن عبد العزيز البكري: المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ص 76-77.

6 - أبو عبد الله الشريف الإدريسي: القارة الإفريقية وجزيرة الأندلس، مقتبسة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 161.
7 - المصدر نفسه، ص 161-162.
8 - رشيد بورويبة وآخرون: الجزائر في التاريخ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص 13.
9 - المصدر نفسه، ص 13-25.
10 - علاوة عمارة وآخرون: مغرب أوسطيات، دراسات في تاريخ وحضارة الجزائر في العصر الإسلامي الوسيط، منشورات مكتبة اقرأ، ط1، قسنطينة، الجزائر 2013، ص 91.
11 - أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل: صورة الأرض، بيروت 1962، ص 78.
12 - البكري: المصدر السابق، ص 61.
13 - نفسه.
14 - أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، الجزائر، (د.ت)، ج1، ص 46.
15 - أبو عبيد البكري: المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، بيت الحكمة، الدار العربية للكتاب، قرطاج 1992، ج2، ص 738.
16 - مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، الدار البيضاء 1985، ص 134.
17 - علاوة عمارة وآخرون: المرجع السابق، ص 92.
18 - المصدر نفسه، ص 93.
19 - عبد العزيز فيلالي: العلاقات السياسية بين الدّولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنّشر والتوزيع، الجزائر 1982، ص 102.
20 - عبد الرحمن علي الحجي: التاريخ الأندلسي من الفتح إلى سقوط غرناطة، دار القلم، ط2، بيروت 1981، ص 351.
21 - أنطونيو دومينقير وبرنارد بنثنت: تاريخ مسلمي الأندلس الموريسكيون حياة ومأساة أقلية، ترجمة عبد العالي صالح طه، دار الإشراق، قطر 1988، ص 3.
22 - نفسه.
23 - مختار حساني: تاريخ الدولة الزيانية، الأحوال الاجتماعية، منشورات الحضارة، الجزائر 2009، ص 77.
24 - أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت 1979، ص 289-322.
25 - لسان الدين بن الخطيب: اللمحة البدرية في تاريخ الدولة النصرية، تحقيق عادل نويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت 1979، ص 105-109.

26 - محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس، العصر الرابع (نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين)، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة 1997، ص 217-226.
27 - مجهول: نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر، ضبطه وعلق عليه ألفريد البستاني، مكتبة الثقافة الدينية، ط2، القاهرة 2002، ص 40-43.
28 - محمد عبده حتاملة: محنة مسلمي الأندلس عشية سقوط غرناطة وبعدها، مطابع دار الشعب، ط1، الأردن 1977، ص 69-71.
29 - علي مظهر: محاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال وغيرها، المكتبة العلمية، ط1، مصر 1947، ص 26-47.
30 - أبو العباس أحمد بن يحيي الونشريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ج2، ص 119-136.
31 - علي سيد أمير: مختصر تاريخ العرب، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، ط2، بيروت 1967، ص 46.
32 - مجهول: المصدر السابق، ص 48.
33 - عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر 2002، ج1، ص 175.
34 - عبد الرحمن بن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، لبنان 2000، ج7، ص 297.
35 - انظر، إدريس العلوي البلغيثي: فصل الخطاب في ترسيل الفقيه أبي بكر بن الخطاب، مجلة دعوة الحق، العدد 249، المملكة المغربية 1985، ص 94.
36 - المصدر نفسه، ص 94.
37 - عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص 175-177.
38 - إدريس العلوي البلغيثي: المرجع السابق، ص 94.
39 - شهاب الدين أحمد بن محمد المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت 1988، ج5، ص 524. محمد الطمار: تلمسان عبر العصور، دورها في سياسة وحضارة الجزائر، تقديم عبد الجليل مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 2007، ص 221.
40 - علاوة عمارة وآخرون: المرجع السابق، ص 80.
41 - أنطونيو دومينقير وبرنارد بنثنت: المرجع السابق، ص 286-287.
42 - محمد رزوق: الأندلسيون وهجراتهم إلى بلاد المغرب خلال القرنين (16-17م)، إفريقيا الشرق، ط3، المغرب 1998، ص 131.
43 - المقري: المصدر السابق، ج4، ص 131.
44 - علاوة عمارة وآخرون: المرجع السابق، ص 80.

45 - أنطونيو دومينقير هورتز وبرنارد بنثنت: المرجع السابق، ص 286-287.
46 - ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 401.
47 - جورج مارسي: تلمسان، ترجمة سعيد دحماني، دار التل للنشر، الجزائر 2004، ص 86.
48 - ابن خلدون: كتاب العبر، ج7، ص 106.
49 - نفسه.
50 - عز الدين عمر موسى: المرجع السابق، ص 228.
51 - علاوة عمارة وآخرون: المرجع السابق، ص 107.
52 - لمعرفة علماء الأندلس الوافدين على المغرب الأوسط ينظر، محمد بن رمضان شاوش: باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1995، ص 402-403.
53 - محمد الطمار: المرجع السابق، ج1، ص 219-220.
54 - ناصر الدين سعيدوني: الأندلس قرون من التقلبات والعطاءات، التجربة الأندلسية بالجزائر، الرياض 1996، ص 86.
55 - سلمى خضراء الجيوسي: الحضارة العربية في الأندلس، مركز الوحدة العربية، ط1، لبنان 1998، **ج2، ص** 103.
56 - محمد رزوق: الأندلسيين وهجراتهم، ص 126-127.
57 - هالة محجوب: جماليات فن الموسيقى عبر العصور، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية 2007، ص 35.
58 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1981، ص 282.
59 - ابن حوقل: المصدر السابق، ص 78.
60 - أبو عبيد البكري: المصدر السابق، ج2، ص 738.
61 - محمد رزوق: دراسات في تاريخ المغرب، دار الشرق، الدار البيضاء 1990، ص 50.
62 - المرجع نفسه، ص 50-51.

References:

1 - ʻInān, Muḥammad ʻAbdallah: Dawlat al-Islām fī al-Andalus, Maktabat al-Khānjī, 1st ed., Cairo 1997.

2 - Al-Balghithi, Idris al-ʻAlaoui: Faṣl al-khitāb fī tarsīl al-faqīh Abī Bakr ibn al-Khattāb, Majallat Daʻwat al-Ḥaqq, Issue 249, Morocco 1985.

3 - Al-Bikrī, ʻAbdallah: Al-mughrib fī dhikr Ifriqya wa al-Maghrib, Maktabat al-Muthanna, Baghdad (n.d.).

4 - Al-Bikrī, Abū ʻUbayd: Al-masālik wa al-mamālik, edited by Adrian van

Leeuwen and André Ferré, Al-Dār al-ʿArabiyya li al-Kitāb, Carthage 1992.

5 - Al-Ghubrīnī, Abū al-ʿAbbās: ʿUnwān ad-dirāya, edited by ʿĀdil Nuwaihaḍ, Dār al-Afāq al-Jadīda, Beirut 1979.

6 - Al-Hajjī, ʿAbd al-Raḥmān ʿAlī: At-tārīkh al-andalusī mina al fatḥ ila suqūṭ Gharnāta, Dār al-Qalam, 2nd ed., Beirut 1981.

7 - Al-Hasnaoui, Milouda: Al-Muriskiyūn fī al-fikr at-tārikhī, Maṭbaʿat al-Maʿārif al-Jadīda, Rabat 2001.

8 - Al-Idrisī, Al-Sharīf: Al-qārra al-ifriqiyya wa jazīrat al-Andalus, edited by Ismaïl el-Arabi, OPU, Alger 1983.

9 - Al-Jiusī, Salma Khaḍrā': Al-ḥaḍāra al-ʿarabiyya fī al-Andalus, Markaz al-Waḥda al-ʿArabiyya, Beirut 1998.

10 - Al-Maqarrī, Aḥmad: Nafḥ at-ṭīb min ghusn al-Andalus ar-raṭīb, edited by Iḥsān ʿAbbās, Dār Ṣādir, Beirut 1988.

11 - Al-Tammār, Mohamed: Tilimsān ʿibra al-ʿuṣūr wa dawruha fī siyāsat wa haḍārat al-Jazāir, OPU, Alger 2007.

12 - Al-Wanshirīsī, Abū al-ʿAbbās Aḥmad: Al-miʿyār al-muʿrab, edited by Muḥammad Ḥājjī and others, Dār al-Gharb al-Islamī, Beirut 1981.

13 - Amīr, ʿAlī Sayed: Mukhtaṣir tārīkh al-ʿArab, translated by ʿAfīf al-Baʿlabakkī, Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 2nd ed., Beirut 1967.

14 - Ammāra, Allāoua et al.: Maghreb awṣāṭiyāt, Maktabat Iqraʿ, 1st ed., Canstantine 2013.

15 - Anonymous: Kitāb al-istibsār fī ʿajā'ib al-amṣār, edited by Saʿd Zaghlūl ʿAbd al-Ḥamīd, Al-Dār al-Maghribiyya, Casablanca 1985.

16 - Anonymous: Nubdhat al-ʿaṣr fī akhbār mulūk Banī Naṣr, edited by Alfred al-Boustanī, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, 2nd ed., Cairo 2002.

17 - Aṭiyya, Shaʿbān ʿAbd al-ʿĀṭī et al.: Al-muʿjam al-wasīṭ, Academy of the Arabic Language, 4th ed., Cairo 2004.

18 - Bourouiba, Rachid et al.: Al-Jazāir fī at-tārīkh, ENAL, Alger 1984.

19 - Chaouch, M. ben Ramadane: Bāqat as-susān fī at-taʿrīf bi-ḥaḍirat Tilimsān, OPU, Alger 1995.

20 - Filali, Abd al-Aziz: Al-ʿalāqāt as-siyāsiya bayna ad-dawla al-'umawiya fī al-Andalus wa duwwal al-Maghrib, SNED, Alger 1982.

21 - Filali, Abd al-Aziz: Tilimsān fī al-ʿahd az-ziyyānī, ENAG Editions, Alger 2002.

22 - Hassānī, Mokhtar: Tārīkh ad-dawla az-ziyāniyya, Manshūrāt al-Ḥaḍāra, Alger 2009.

33 - Ḥatāmla, Muḥammad ʻAbdou: Miḥnat muslimī al-Andalus ʻashiyyat suqūṭ Gharnāta wa baʻdaha, Dār Al-Shaʻb, 1st ed., Jordan 1977.

24 - Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn: Al-lamḥa al-badriyya fī tārikh ad-dawla an-naṣriyya, edited by ʻĀdil Nuwaihaḍ, Dār al-Afāq al-Jadīda, Beirut 1979.

25 - Ibn Ḥawqal, Abū al-Qāsim: Ṣūrat al-arḍ, Beirut 1962.

26 - Ibn Khaldūn, ʻAbd al-Raḥmān: Kitāb al-ʻibar wa dīwān al-mubtada' wa al-khabar, Dār al-Fikr, Beirut 2000.

27 - Ibn Saïd al-Darjīnī, Abū al-ʻAbbās: Ṭabaqāt al-mashāʻikh bi al-Maghrib, edited by Ibrāhīm Ṭallay, Maṭbaʻat el-Baâth, Constantine (n.d.).

28 - Maḥjūb, Hāla: Jamāliyyāt faṅ al-mūsīqa ʻibra al-ʻuṣūr, Dār al-Wafā', 1st ed., Alexandria 2007.

29 - Marçais, Georges: Tilimsān, (Tlemcen), translated by Saïd Dahmani, Dār al-Tell, Alger 2004.

30 - Mazhar, ʻAlī: Maḥākim at-taftīsh fī Ispāgna wa al-Portughāl wa ghayriha, Al-Maktaba al-ʻIlmiyya, 1st ed., Egypt 1947.

31 - Ortiz, Antonio Domínguez and Bernard Vincent: Tārīkh muslimī al-Andalus al-Muriskiyyūn, (Historia de los moriscos), translated by ʻAbd al-ʻĀlī Ṣālah Ṭaha, Dār al-Ishrāq, Qatar 1988.

32 - Razzouq, Mohamed: Al-Andalusiyūn wa hajarātuhum ilā bilād al-Maghrib, Afriquia Charq, 3rd ed., Casablanca 1998.

33 - Razzouq, Mohamed: Dirāsāt fī tārikh al-Maghreb, Dār al-Shurūq, Casablanca 1990.

34 - Saâdallah, Abou el-Kacem: Tārīkh al-Jazāir ath-thaqāfī, Dār al-Gharb al-Islamī, Beirut 1981.

35 - Saïdouni, Nasreddine: Al-Andalus qurūn mina at-taqallubāt wa al-ʻaṭa'āt, Riyadh 1996.